ACADEMICA

GEORGE
BONDOR

DANSUL MĂȘTILOR

NIETZSCHE ȘI FILOZOFIA INTERPRETĂRII

HUMANITAS

GEORGE BONDOR (n. 1972): studii de filozofie la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași (1991-1996); studii aprofundate de logică și hermeneutică (Iași, 1997-1998). Doctorat în filozofie la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași (2004). Cadru didactic universitar (din 1999), în prezent lector la Facultatea de Filozofie a Universității „Al.I. Cuza" din Iași. Cursuri și seminarii universitare susținute în domeniile fenomenologiei și hermeneuticii, metafizicii și filozofiei istoriei, istoriei filozofiei contemporane și românești. Stagii doctorale la universitățile din Konstanz (2001) și Lille (2003). Stagii de cercetare postdoctorală la Freiburg (2004 și 2005). Bursier al Alexander von Humboldt-Stiftung (2006-2007, stagiu de cercetare la Albert Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar II).

Publicații: *Locul metafizic al străinului* (împreună cu Ștefan Afloroaei și Corneliu Bîlbă), Axis, 2003; articole publicate în reviste de specialitate și volume colective, asupra unor filozofi precum Nietzsche, Heidegger, Nicolai Hartmann, Foucault, Noica, Alexandru Dragomir. Traducere din limba franceză: Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?* (în colaborare cu Claudiu Tipurită), Polirom, 1997

GEORGE BONDOR

DANSUL MĂȘTILOR

NIETZSCHE ȘI FILOZOFIA INTERPRETĂRII



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BONDOR, GEORGE
Dansul măștilor: Nietzsche și filozofia interpretării /
George Bondor. – București: Humanitas, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-1879-5

14(430) Nietzsche, Fr.
929 Nietzsche, F.

© HUMANITAS, 2008

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Cartea de față reprezintă prelucrarea disertației doctorale cu titlul *De la metafizică la hermeneutică. Friedrich Nietzsche*, susținută la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași. Din textul inițial a fost eliminată o întreagă secțiune, care trata sistematic și istoric tema anunțată în titlu, anume critica de tip hermeneutic a metafizicii, străduindu-se totodată să o plaseze adecvat printre alte scenarii critice și, implicit, să-i găsească locul în istoria metafizicii occidentale. În teza doctorală, secțiunea dedicată filozofiei lui Nietzsche avea rostul unei simple aplicații, chiar dacă extinse, a temei lucrării, aplicație menită să exemplifice modul în care gândirea hermeneutică a devenit un teren privilegiat al filozofiei contemporane. Căci în perimetrul său, metafizica în întregul ei a fost pusă radical în discuție, fiind în același timp regândite condițiile sale de posibilitate, pe care diverși autori le-au plasat sub semnul ontologiei hermeneutice. În lucrarea doctorală, era lansată și verificată ipoteza conform căreia filozofia lui Nietzsche se înscrie într-o serie de proiecte hermeneutice, precum cele ale lui Heidegger și Gadamer, fără a dispune însă și de metoda fenomenologică pe care acestea au asumat-o. Cartea prezentată acum cititorului păstrează ideea inițială, care este urmărită de această dată din interiorul filozofiei nietzscheene, atât cât acest fapt este posibil în cazul unei scrieri fragmentare și

paradoxale. Ceea ce se câștigă astfel este exegeza lui Nietzsche în termeni riguroși, aflați deja în uz în literatura de specialitate din alte spații culturale. Paradoxal, deși numeroase scrieri sunt deja traduse în limba română, abordările filozofice ale operei sale au întârziat să apară. De aceea, scopul principal al cărții este acela de a-l reda pe Nietzsche filozofiei românești.

Elaborarea lucrării a fost însoțită de câteva frumoase întâmplări. Înainte de toate, teza doctorală s-a născut din atmosfera distinsă a colaborării cu dl Ștefan Afloroaei, coordonatorul ei științific, precum și din discuțiile cu câțiva colegi și buni prieteni activi în domeniul filozofiei. De asemenea, redactarea unui capitol și prelucrarea altor secvențe ale cărții s-au desfășurat în timpul unui stagiu de cercetare realizat la Albert Ludwigs-Universität Freiburg, sub coordonarea competentă a profesorului Friedrich-Wilhelm von Herrmann, stagiu prilejuit de o bursă de cercetare „Roman Herzog", acordată de Alexander von Humboldt-Stiftung și susținută financiar în parteneriat cu Hertie-Stiftung. Atât persoanelor, cât și instituțiilor menționate li se cuvin mulțumirile mele călduroase.

LISTĂ DE ABREVIERI

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Neuausgabe, 1999

Werke. Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazinno Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1967 și urm.

Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München & Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986

Aurora. Gânduri despre prejudecățile morale, in: *Opere complete*, vol. 4, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2001

Antichristul, traducere de George B. Rareș, Editura ETA, Cluj, 1991

Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul, traducere de Alexandru Al. Șahighian, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994

Despre adevăr și minciună în sens extramoral, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului, traducere de Francisc Grünberg, Editura Humanitas, București, 1991

Ecce homo. Cum devii ceea ce ești, traducere de Liana Micescu, Editura Centaurus, București, 1991

Filozofia în epoca tragediei grecești, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

GM *Genealogia moralei. O scriere polemică*, traducere de Liana Micescu, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994

NF *Noi, filologii*, traducere de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994

NT *Nașterea tragediei*, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

OPO *Omenesc, prea omenesc. O carte pentru spirite libere*, I și II, in: *Opere complete*, vol. 3, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2000

SV *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994

VINI *Despre viitorul instituțiilor noastre de învățământ. Șase conferințe publice*, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

VP *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, 1999

Z *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ed. III, Editura Humanitas, București, 1997

Introducere

CÂND INSTINCTELE FILOZOFEAZĂ

La întâlnirea cu filozofia lui Nietzsche, cititorul trăiește o enormă perplexitate. Acesta se întreabă, și pe bună dreptate: cum este posibil să te descurci într-un labirint fără cusur, creat de acest inegalabil maestru al disimulării? Cum poți înainta în rețeaua unor texte ce nu-ți indică un fir conducător, ci nenumărate fire, toate la fel de juste? Cum poate fi prinsă în termeni adecvați această scriitură rebelă, o veritabilă luptă împotriva închiderii filozofiei în concepte „tari ca piatra" și, implicit, în enunțuri „clare și distincte"? Dar poate fi în genere explicitată o filozofie a vagului, plină de indecizii și contradicții? Și până în ce punct? Oare nu există riscul ca, în numele exactității, să se rateze tocmai specificul ei? Căci ceea ce o definește, înainte de toate, este retragerea, parcă îndelung calculată, a oricărei idei fixate, a oricărui gând perfect determinat. Acest straniu fenomen – al slăbirii și al relativizării ideilor „reificate", – se petrece nu doar în raport cu opiniile altora, ci și în imanența gândirii lui Nietzsche. Orice afirmație care părea într-un context definitivă este într-un alt loc contrazisă. Și atunci, cum să te oprești la o anumită temă, tratând-o ca și cum în perimetrul ei, matematic delimitat, ar putea fi descoperit cuvântul ultim al filozofului? În plus, mai este în genere adecvat decupajul tematic, prin care exegeții reconstituie, nu de puține ori, întregul gândirii unui autor? Chiar și

luate împreună, temele ce străbat textele lui Nietzsche nu dau seama nici de profunzimea, nici de polimorfismul exuberant al gândirii sale. Pare că le scapă tocmai esențialul. Căci tăietura tematică, justificată în alte cazuri, elimină abrupt contradicțiile, unifică violent diversul, aplatizează pacifist diferendele pe care autorul le întreține cu sine însuși. Or, acestea sunt aici cele cu adevărat importante. Oare nu cumva diferențele, variațiile, intensitățile existențiale, bătăliile autorului cu sine însuși și cu lumea spun de fapt *altceva*, revendicând o *altfel* de sistematică? Dacă așa stau lucrurile, atunci, în câmpul descris de ele, coerența nu mai este cea a temelor, nici a conceptelor și a ideilor exacte[1].

Nietzsche este prin excelență un gânditor critic. Coabitarea sa cu filozofia are aspectul unui permanent război. Ajunse în „laboratorul" său, vechile concepte sunt descompuse radical, până în punctul în care pluralitatea din sânul fiecăruia devine evidentă. Reduse la elementele din care ele sunt alcătuite, impure și nicidecum originare, recompuse apoi din aceste fărâme opace și complet lipsite de strălucire, conceptele se dovedesc a fi derivate și secundare în raport cu originile lor[2]. Dacă le comparăm cu falsa seriozitate a filozofiei anterioare, ele par insignifiante și ridicole. Nietzsche le atacă frontal, lăsând impresia că vrea să le dizolve fără rest. El nu doar inventează

---

[1] După cum arată exegetul francez Jean-Michel Rey, lectura textelor lui Nietzsche nu mai poate fi tematică, precum cea încercată de Heidegger, ci trebuie să fie nesistematică, „sinuoasă și repetitivă" *Cf.* Jean-Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971, p. 7.

[2] Ideea de a cerceta originile conceptelor filozofice prin investigarea fărâmelor și a urmelor altor concepte, anterioare lor, este preluată și dezvoltată de către Félix Guattari & Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.

noi termeni, cum fac toți marii filozofi, ci pornește în filozofie printr-un gest adamic, aruncându-și în luptă ideile într-un câmp conceptual purificat în prealabil de toate urmele trecutului. Căci în absența unei destrucții a vechii terminologii filozofice, conceptele și ideile anterioare supraviețuiesc indirect, fiind înghițite (și astfel conservate) de către cele noi. Istoria dovedește acest fapt. Marii filozofi se înșală deseori atunci când, grăbiți să înainteze cu viteză maximă pe drumul gândirii, se încred în puritatea conceptelor prime, uzând de ele în chip nereflectat. Ei pornesc în filozofie lipsiți de tact, cu avânt impetuos și orgoliu nemăsurat, de parcă odată cu termenii primi s-ar afla în posesia principiilor lumii înseși. În realitate, scrie Nietzsche, „fiecare cuvânt este o prejudecată" Uitând acest teribil amănunt, autorii care s-au războit înaintea sa cu gândirea metafizică în întregul ei, deși devotați misiei asumate, s-au condamnat singuri la a-i repeta precaritățile. Ideile lor non-metafizice (ba chiar și cele explicit anti-metafizice) poartă cu ele balastul unor conotații nedorite, preluate din arsenalul filozofiei anterioare și împachetate într-un ambalaj strălucitor.

Desigur, Nietzsche propune și el noi termeni. Dar, spre deosebire de toți filozofii din trecut, le conferă un statut și o funcție diferite. Pentru el, conceptele nu sunt definitive, împlinite, închise, înfășurate în propria ființă. Nu sunt vehicule ale comunicării, mijloace de împărtășire fără rest a ideilor date de-a gata, oglinzi fără cusur ale unei gândiri deja realizate. Dimpotrivă, fiecare nou concept este plural, fluid, indecis, participând plenar la experiențele gândirii, iar uneori chiar provocându-le. Probabil că exemplul cel mai elocvent îl reprezintă „voința de putere". În lumea exegeților, ea a fost multă vreme asemuită principiilor metafizice. În realitate, potențialul ei filozofic este cu totul altul. Căci pentru

prima oară un gânditor își devorează termenul prim al propriei filozofii, îl demonetizează, încercând astfel să sugereze că el nu poate fi înțeles drept cărămidă a lumii, ca un nou temei al existenței și al cunoașterii. Acest act canibalic, străin practicii curente a metafizicii anterioare, se împlinește sub forma unei destrucții dionisiace. Mai precis, conceptul ce pare a fi prim este demontat în chip genealogic, ieșind în evidență scindarea și multiplicitatea din sânul său. Voința de putere, insistă Nietzsche, trebuie înțeleasă în mod plural. Fiecare voință de putere este plurală în chiar compoziția ei intimă. Ea nu este decât o modalitate „de a denumi neechivoc toate forțele care acționează" Multiplicitatea voințelor de putere nu e pur și simplu numerică, precum cea a atomilor din filozofia antică și a monadelor puse de Leibniz la temelia lumii, care sunt plurale numeric, dar unitare în ele însele, autosuficiente și autoconsistente ca niște veritabile „puncte metafizice". Pluralismul nietzschean se deosebește radical de aceste forme de individualism, cele mai cunoscute din istoria filozofiei. El este un pluralism fără unitate, antiesențialist și nonsubstanțialist. Să reținem deci că voința de putere, noțiunea elementară a filozofiei nietzscheene, nu scapă nici măcar ea disoluției și fluidizării realului, a gândirii și a limbajului.

Observația anterioară ne spune un lucru important asupra terminologiei lui Nietzsche. Aceasta nu poate fi privită ca un sistem conceptual oarecare, ca o rețea de noțiuni prime care, odată definite și strânse laolaltă, ar circumscrie în chip lămuritor filozofia sa. Cu toate că nu lipsesc termenii primi, statutul lor nu este unul strict conceptual, ci mai curând acela de indicare indirectă, aluzivă și metaforică a unor experiențe radicale. Înarmat cu ele, Nietzsche se angajează într-o mulțime de bătălii critice. Deși rămâne eminamente fluid, limbajul său se

specializează de-a lungul vremii, câștigând în precizie. Din această perspectivă, opera târzie constituie un reper mai bun – și în același timp mai sigur – decât cea scrisă în tinerețe. Analiza evoluției termenilor, ce pare tentantă într-un demers exegetic, nu constituie aici o strategie adecvată. Dacă am acorda credit cronologiei (ceea ce reprezintă un fapt puțin uzual în comentariile dedicate lui Nietzsche), am câștiga o bună imagine asupra metamorfozelor filozofului, dar am pierde contactul cu miza gândirii sale. Tabloul astfel dobândit ar fi, de fapt, imposibil de urmat.

Din ce cauză scrierile de tinerețe, de altfel incisive și ambițioase, sunt irelevante în privința terminologiei? Din primele texte cu tentă filozofică, anume *Nașterea tragediei* (1872), *Filozofia în epoca tragică a grecilor* (1873) și *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* (1873), nu poate fi dedusă o terminologie univocă și unitară, care să constituie un veritabil reper și o fundație sigură, pornind de la care întâlnirea cu filozofia lui Nietzsche în întregul ei să devină posibilă în forma unei cercetări riguroase. Ele ne prezintă un filozof în devenire, neeliberat complet de influența terminologiei și a ideilor lui Schopenhauer. Este un filozof aflat încă în căutarea propriului drum. De altfel, conștientizând datoriile inițiale față de vechiul magistru, el va încerca să-și reinterpreteze ideile de început din perspectiva gândirii de maturitate, cum face în *Încercarea de autocritică*, publicată ca prefață a lucrării *Nașterea tragediei* în ediția din 1886.

Ce-ar fi însă dacă am proceda exact invers, dacă am privi deci scrierile timpurii dinspre momentul cristalizării filozofiei de maturitate? Am observa, atunci, prezența unei coerențe conceptuale și ideatice de cu totul alt tip. Terminologia scrierilor din a doua perioadă a creației autorului, ce începe cu primul volum din *Omenesc,*

prea omenesc (1878) și, desigur, în cele din a treia (și ultima) etapă, care începe cu lucrarea *Dincolo de bine și de rău* (1886), înglobează și termenii preferați în textele timpurii, integrați acum într-o sistematică mult mai precisă. Ei alcătuiesc, în acest moment, o armătură conceptuală care câștigă în rigoare, fără a pierde totuși nimic din formidabila ei forță plastică. De pildă, conceptul de voință de putere adâncește semnificațiile noțiunilor de instinct, impuls, nevoie, trebuință, afect. În textele de început, unele dintre acestea au înțelesuri asemănătoare celor de mai târziu, doar că nu se află într-un raport ideatic cu voința de putere, termen pe care autorul încă nu-l poseda în perioada respectivă. După cum vom vedea, exercițiile genealogice timpurii scot în evidență doar „sentimentul puterii", care va fi transferat mai târziu înlăuntrul voinței de putere, ca simplă consecință a raporturilor pe care ea le dezvoltă cu celelalte voințe. Un alt exemplu îl constituie conceptul de forță. Fără să joace încă un rol hotărâtor, acesta este deja prezent în distincția dintre apolinic și dionisiac, având funcția de a ilustra în mod perfect sintetic raportul conflictual al diverselor tendințe ale vieții. Gândind problematica timpurie din perspectiva conceptului elaborat de forță, a cărui putere figurativă și explicativă autorul o descoperă ulterior, am putea identifica una din ideile fundamentale ale filozofiei nietzscheene. Conform ei, există, dincolo de pluralitatea internă a forțelor implicate în orice fenomen, o diferență tipologică a lor. În lumina tipologiei forțelor devine inteligibil motivul pentru care, așa cum observă filozoful, balanța înclină uneori înspre modul dionisiac de a fi, cu afirmația tragică a multiplicității, sau, dimpotrivă, către maniera apolinică de a fi, cu liniștea ei solară izvorâtă din afirmarea conștientă a aparențelor, strunite totuși prin mecanismul individuării. Aceste moduri de a fi sunt, de

fapt, niște „puteri artistice care izvorăsc din natura însăși, fără mijlocirea artistului uman"[3]. Iar puterile artistice (*die künstlerischen Mächte*) – sau pornirile artistice (*die Kunsttriebe*) – ale naturii nu sunt altceva decât forțele ei elementare, așa cum le va numi Nietzsche mai târziu. Cele două tendințe primare – apolinică și dionisiacă – apar, în *Nașterea tragediei*, ca niște determinații ludice ale Unului originar[4]. Desigur, ideea păstrează o legătură de adâncime cu filozofia lui Schopenhauer. În pofida acestui aspect, asemănările dintre tematica timpurie a puterilor (sau a pornirilor) artistice și conceptul de forță elaborat ulterior sunt evidente.

La fel precum conceptele, anumite idei nietzscheene au o prezență fulgurantă, apărând și dispărând parcă fără motiv. Este vorba despre ideile secundare, care se alătură cugetărilor de profunzime, oferindu-le culoare și un contur distinct. Variația lor, curba pe care o descriu pe axa imaginară a preferințelor lui Nietzsche, depinde mai ales de idiosincraziile, de obsesiile și stările sale de spirit, de umorile și instinctele sale, și nu în ultimul rând, de starea sa de sănătate. Bunăoară, Wagner este o dată divinizat, altă dată coborât la statutul de simbol al decadenței spiritului german. Nici partitura critică interpretată de Nietzsche nu e complet ferită de situarea pe curba neregulată a sensibilității sale. De pildă, când atacul se îndreaptă asupra lui Descartes și a ideii de *ego cogito*, anumite motive de gândire sunt folosite mai frecvent decât în trecut, pentru a fi abandonate sau

---

[3] KSA 1, p. 30 (NT, § 2, p. 12).

[4] *Cf.* și Mihai I. Spăriosu, *Resurecția lui Dionysos. Jocul și dimensiunea estetică în discursul filosofic și științific modern*, traducere de Ovidiu Verdeș, Editura Univers, București, 1997, p. 80. De asemenea, *cf.* Gabriel Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, ed. II, Editura Humanitas, București, 1993, în special pp. 160-170.

trecute în plan secund atunci când obiectul țintei devine, să zicem, Leibniz. Când critică tezele unui filozof, teoriile mai importante ale epocii sale sau doctrinele mai vechi, Nietzsche acceptă idei pe care ulterior pare că le uită cu desăvârșire. În labirintul gândirii sale, unele asumpții au o funcție pur „instrumentală": odată ce țelul este atins, ele pot fi complet abandonate. Nu la fel se întâmplă însă cu ideile principale, nesupuse în întregime acestui mecanism variabil.

Ca și în cazul conceptelor, ideile fundamentale sunt mai bine delimitate în textele din cea de-a doua și cea de-a treia perioadă ale creației filozofului. Clarificările cu adevărat importante sunt de găsit în aforismele târzii, notate cu grijă pedantă în numeroase caiete. După cum știm, Nietzsche și-a consemnat în mod regulat gândurile și stările de spirit. Aforismele publicate postum sunt, așadar, însemnări la prima mână. Dintre ele, multe par a avea o funcție didactică, filozoful fiind, se pare, propriul său pedagog. Cele mai multe erau fragmente de lucru, din care ar fi trebuit să răsară viitoarele cărți, unele dintre ele amânate, altele definitiv abandonate. În plus, multe erau însemnări strict private, destinate unei mai bune înțelegeri a conceptelor și a propriilor idei, care trebuiau să fie într-un fel „verificate". Nietzsche le-a pus zi de zi pe hârtie pentru a le putea privi cu ochi critic, judecându-le validitatea, posibilul impact și forța persuasivă. E ca și cum ar fi încercat să-și lămurească singur gândurile. Pe multe dintre ele nu și-a propus niciodată să le publice. Totuși, notițele mai complexe, mai bine articulate sau mai percutante au fost folosite, cu modificările de rigoare, în lucrările date de el la tipar în anii respectivi. Minuțios prelucrate, multe concepte clare sunt ascunse sub o formă lirică, aparent neriguroasă. Ca atare, postumele din perioada târzie înlesnesc înțelegerea laturii conceptuale

a acestei filozofii mult mai bine decât o fac textele pregătite pentru tipar. În absența lor, ar fi imposibil de identificat ce anume gândește autorul într-o privință sau alta. De asemenea, utilizarea postumelor este perfect justificată de faptul că textele continue, întinse pe cel mult câteva pagini, sunt într-o mult mai mare măsură dependente de cele discontinue decât viceversa[5]. Înseși noțiunile fundamentale – forță și voință de putere, valoare și evaluare, supraom și eternă reîntoarcere, nihilism și interpretare etc. – trebuie înțelese pornind de la fragmentele târzii apărute postum.

Dar în ce măsură fragmentele postume, atractive pentru mulți filozofi și exegeți, pot fi decisive pentru analiza întregii gândiri nietzscheene? Oare în baza terminologiei și a „programului" lor ar putea fi reconstruit întregul filozofiei lui Nietzsche? Ca regulă metodologică minimală, trebuie să acceptăm că aforismele postume nu sunt autosuficiente. Ele nu trebuie analizate în ele însele, pentru a construi, printr-o *ars combinatoria* dadaistă, o sistematică total străină de opera antumă. Clarificările obținute prin analiza fragmentelor postume își dobândesc validitatea doar indirect, prin comparație cu textele pregătite pentru tipar de către filozof. Cele dintâi primesc astfel credit științific, iar opera publicată în timpul vieții devine mai ușor de înțeles. Ce facem însă cu fragmentele apărute postum care nu rezistă comparației? Altfel spus, cum ne vom raporta la opiniile eterogene, între care există adesea chiar un raport de contradicție? Le vom aduce la un numitor comun sau, dimpotrivă, le vom lăsa să spună lucruri total opuse? Noutatea textului nietzschean,

---

[5] Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven/London, 1979.

susține Derrida, rezidă în faptul că în interiorul său „nu mai există umbră, iar toate enunțurile, înainte și înapoi, la stânga și la dreapta, sunt posibile în același timp [...] și sunt în mod necesar contradictorii (Nietzsche a spus lucrurile cele mai incompatibile între ele și a spus că le-a spus)"[6]. Există oare o coerență de adâncime, care străbate transversal înseși contradicțiile filozofului, rezistând tensiunii acestora fără a dezerta din fața lor?

Pe lângă conceptele și ideile recurente, scrierile lui Nietzsche ne dezvăluie și alt aspect semnificativ. Ele sunt încercări conjugate de disoluție a ideilor pietrificate. Doar că nu sunt asalturi de tip teoretic, ci veritabile experiențe izvorâte dintr-o atitudine fundamentală. Tocmai această atitudine – pe care am putea-o numi dispoziție critică sau disolutivă – ar trebui să țină locul temei fundamentale, total absentă din gândirea sa. În definitiv, chiar din ea se naște filozofia lui Nietzsche, însoțind-o în permanență. În temeiul acestei dispoziții, temele clasice ale filozofiei nu sunt criticate cu mănuși, după regulile duelului cavaleresc, ci sunt supuse unui atac continuu, nu de puține ori devastator. În toiul luptei apar și armele secrete, și cele neconvenționale. Ele nu sunt simple metode, precum acelea prin care investigăm științific fenomenele, cu sânge rece, algoritmic și neutru, ci sunt experiențe cu risc maxim, experimente filozofice de tip kamikaze.

Filozofarea lui Nietzsche, arată Gilles Deleuze, se aseamănă cu o „mașină de război mobilă", dintr-acelea pe care nomazii le folosesc în lupta lor împotriva organizării birocratice a statului, aparent rațională, dar, pentru ei, profund despotică. Ea este o „gândire nomadă" (exprimată printr-un „discurs nomad"), fiind orientată

[6] Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, p. 60.

împotriva filozofilor totalitari, regi autoproclamați transformați între timp în „birocrați ai rațiunii pure"[7]. În fond, nomadul nu susține nici o teorie. El nu e dornic să-și impună modul de a fi ca universal valabil. Dimpotrivă, își recunoaște neștiința, pledând chiar pentru excelența ei. La fel se întâmplă și cu „gândirea nomadă", căreia îi repugnă principiile universale. Dar nu este aceasta miza mai adâncă a filozofiei? Nu cumva filozofia este datoare să ia distanță față de teoriile deja impuse, eliberând gândirea de dictatura ideilor gata făcute? Pericolul care-i pândește pe filozofii „oficiali", crede Nietzsche, este că ei par a ști totul, socotindu-se mesagerii adevărului[8]. Dimpotrivă, adevăratul filozof, singurul demn de acest nume, se află mereu „pe drum", fiind însetat de libertate și aventură. Deși ia decizii ferme, nu se adăpostește sub carapacea lor. Filozoful deci trebuie să fie un bun dansator[9]. Prins în jocul lumii, el experimentează neobosit eliberarea de vechile măști, dar și creația altora noi, înțelegând însă perfect că toate sunt la fel de iluzorii. Tocmai de aceea, Nietzsche scrie exclusiv despre propria persoană. Într-un fragment, își exprimă crezul în următorii termeni: „Mi-am scris textele întotdeauna cu întregul meu trup și cu întreaga mea viață: nu știu ce anume sunt problemele pur spirituale."[10] Orientarea către propriul sine, autoreflexivitatea, egoismul bun al autorului sunt menționate explicit în toamna anului 1887, când mărturisește că nu mai scrie deloc pentru cititorii săi, ci doar pentru sine însuși[11]. Împotriva

---

[7] Gilles Deleuze, „Pensée nomade", in: *Nietzsche aujourd'hui?*, tome 1 („Intensités"), Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, pp. 172-174.

[8] KSA 5, pp. 42-43 (BR, § 25, pp. 35-36).

[9] KSA 3, p. 635 (SV, § 381, p. 269).

[10] KSA 9, 4 [285], p. 170.

[11] KSA 12, 9 [188], p. 450.

filozofilor „birocrați", care schematizează inutil lumea reducând-o la o arhitectonică rece a conceptelor, Nietzsche susține o gândire-experiment, în care cuvântul scris este fluid precum viața însăși: „Voi cunoașteți aceste lucruri în calitate de idei, dar ideile voastre nu sunt trăirile voastre, ci ecoul a altceva: ca și cum camera voastră ar trepida atunci când o mașină trece pe lângă ea. Eu însă stau în mașină și adesea sunt chiar mașina."[12]

Prin forma și conținutul lor, textele lui Nietzsche creează impresia că autorul îi întinde cititorului numeroase curse, obligându-l să-și asume lectura ca un imens pericol. Obstacolele pe care i le scoate în cale au menirea să împiedice înțelegerea facilă, obișnuită, cu deosebire conceptuală și tematică. El scrie că „oricărui gânditor profund îi este mai mult teamă de a fi înțeles decât de a ajunge un neînțeles"[13]. De aceea, aruncând în lume o idee, autorul care se ia în serios va ascunde intenționat o latură a ei, poate chiar cea mai importantă. „Când scrii, nu vrei numai să fii înțeles ci, la fel de sigur, vrei și să nu fii înțeles."[14] Nietzsche nu dorește să fie înțeles oricum și de către oricine. Mijloacele stilistice de care uzează – paradoxul și ironia, hiperbola și metafora, formula lapidară, aforismul însuși – sunt totodată măștile sale. Întrebarea care se pune este dacă în spatele lor se află totuși ființa întreagă a autorului, sau doar alte măști. Filozoful, susține el, trebuie să uzeze de măști și vicleșuguri pentru a se ascunde, pentru a nu fi recunoscut, păstrându-și astfel „buna solitudine, cea liberă, grațioasă și ușoară"[15]. Ca urmare, cititorul se simte dator

[12] KSA 9, 6 [448], p. 314.

[13] KSA 5, p. 234 (BR, § 290, p. 224).

[14] KSA 3, p. 633 (SV, § 381, p. 268).

[15] KSA 5, p. 42 (BR, § 25, p. 35). „Toate spiritele profunde au nevoie de o mască." *Cf.* KSA 5, p. 58 (BR, § 40, p. 51).

să străbată drumul pe care autorul însuși îl parcurge, dar și calea inversă: să experimenteze apariția și punerea măștilor, dar și să devoaleze, să demaște, să pătrundă dincolo de faldurile lucrurilor de primă instanță. Or, pentru aceasta este nevoie de răbdare, de o bună digestie a ideilor, ceea ce omului modern nu-i mai stă în obicei[16]. O altă mască a filozofului este stilul său confesiv. Așa cum remarcă Eugen Fink, acest stil ne poate ispiti să citim scrierile plecând de la aspectele vieții, uitând că viața lui Nietzsche se confundă cu opera într-o mai mare măsură decât opera se identifică vieții. În fapt, filozoful n-a trăit nimic altceva decât aflăm din opera sa. Și-a consemnat toate experiențele importante. Opera sa este mai plină de viață decât viața ca atare. Aflându-i detaliile existenței, ai senzația că a trăit mai mult cu propriile caiete de însemnări decât printre cei apropiați, oricum foarte puțini. Tot ceea ce spune despre sine nu este simplă mărturisire, ci constituie un pas în filozofia sa. De aceea, așa cum arată și Fink, toate confesiunile lui Nietzsche trebuie analizate ca texte propriu-zise, și nu textele ca niște confesiuni sublimate.

Măștile autorului nu ascund un chip ultim, un mod de a fi cu linii bine conturate. Din spatele lor se ivesc doar alte măști, iar toate trimit unele la celelalte, prinzându-se într-o horă pe care o conduce ba una, ba alta. Tocmai rețeaua în care ele se găsesc ne-ar putea sugera ceva semnificativ. Căci ideea aceasta, care indică fidel situarea în lume a lui Nietzsche, stă și în centrul operei sale. Toate exercițiile genealogice, toate experimentele la care ne

[16] Pentru a practica lectura ca artă, scrie Nietzsche, este necesar să știm să rumegăm. *Cf.* KSA 5, p. 256 (GM, Prefață, § 8, p. 297). A se vedea și Pierre Héber-Suffrin, *Nietzsche ou la probité*, Ellipses, Paris, 1997, p. 5.

invită să-l însoțim exprimă dansul universal al măștilor, un joc al suprafeței cu ea însăși în care pretinsa profunzime, interioritatea, adâncimile de tot felul se dovedesc a fi derivate, secunde, înșelătoare. Instanțierile culturii, văzute adesea ca valori supreme, apar în sfârșit drept o sumă de costume, o paradă de măști ce îmbracă aparența unor chipuri. Cultura deci nu este altceva decât derularea acestui cortegiu de măști, de iluzii, de aparențe, este carnavalul putred, dar totodată orbitor al lumii. După Nietzsche, filozofia contribuie semnificativ la aceeași piesă, conferindu-i o falsă adâncime, un aer de seriozitate și de perfectă întemeiere. Procesiunea figurilor puse de ea în mișcare are aspectul unei pleiade de incursiuni, din ce în ce mai tenace, în profunzimile lumii și ale omului. Privite însă îndeaproape, aceste figuri sunt chiar mai înșelătoare decât iluziile culturii. Eul, conștiința, spiritul, substanța, lucrul în sine, lumea, ființa, cauza și efectul, legea și necesitatea, Dumnezeu – toate îi apar filozofului, acestui genealog crud prin excelență, drept simple iluzii, aparențe, măști. Întreaga metafizică, morala și religia, formele vieții sociale și cele de organizare a statului nu sunt decât ficțiuni, inventate dintr-un motiv sau altul. Oricât de adânc am pătrunde în intimitatea lor, aceste măști dezvăluie doar alte măști, și nimic altceva.

Indecizia inițială, provocată de însuși stilul autorului, primește acum o rezolvare neașteptată. Accesul la filozofia nietzscheană nu poate consta decât în preluarea și cultivarea întâmplării ei centrale. Ea nu e alta decât *dansul măștilor*, sintagmă prin care este adusă la cuvânt atitudinea critică a gândirii, omniprezentă în scrierile sale. Sub denumirea de metodă genealogică, ea este o destrucție a culturii și a filozofiei, a religiei și a moralei, în urma căreia sunt puse în lumină atât măștile ca atare, cât și actele cu care ele se însoțesc: felul în care se nasc

și sunt asumate, modul în care sunt puse și scoase fără încetare, înflorirea și decăderea lor. Nietzsche ne provoacă să analizăm măștile cu devenirea lor cu tot. Fiecare mască pe care omul (sau chiar natura exterioară) o împrumută este interogată în chip radical, dezvăluindu-și în cele din urmă originile. Pentru tematizarea ideii de mai sus, problematica voinței de putere era însă insuficientă. Căci mai importantă decât identificarea voințelor de putere este înțelegerea modului lor de a fi, a faptelor prin care ele se exprimă. Oare Nietzsche descoperă, în cele din urmă, termenul filozofic decisiv, acela prin care măștile și dansul lor sunt descrise adecvat, toate laolaltă și fiecare în parte, fără a rata nimic din fluiditatea lor? Există oare în textele sale un termen suficient de „nesituat", indeterminat, liber față de regimul „pozitiv" al metafizicii anterioare, unul care exprimă adecvat ideea de față? Răspunsul este afirmativ. Conceptul care se impune treptat ca noțiune privilegiată, preluând sarcina de a defini sintetic atitudinea centrală a filozofiei nietzscheene, este cel de *interpretare*.

Dar cum se justifică opțiunea lui Nietzsche pentru acest termen, mai degrabă periferic în istoria anterioară a filozofiei? Mai întâi, alegerea se datorează bogăției sale semantice, scoasă pentru prima dată în evidență de Karl Jaspers, într-o bine-cunoscută lucrare exegetică[17]. Apoi, interpretarea vine să surprindă tocmai felul de a fi al voințelor de putere, chipul în care ele acționează. În *Introducerea* de față, ideea poate fi doar sugerată în treacăt, urmând a fi dezvoltată pe parcursul lucrării. Dintr-un fragment publicat postum, aflăm că „toate voințele de

[17] Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), Dritte unveränderte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1950.

putere interpretează" (*Alle Willen zur Macht legen aus, interpretieren*), iar aceasta datorită faptului că percep, cunosc, acționează etc. Tema este reluată în multe alte locuri. „Voința de putere interpretează, [...] ea delimitează, determină grade, diferențe de putere." „Această «voință de putere» se exprimă prin interpretare." Sunt câteva din numeroasele fragmente care aduc în discuție raportul dintre voința de putere și interpretare. După cum vom vedea, faptul interpretării se leagă de constituția plurală a lucrurilor și, desigur, a voințelor de putere[18]. Care este motivul punerii în relație a conceptului de interpretare, atât de straniu la prima vedere, cu problematica voinței de putere? După cum am constatat anterior, odată cu Nietzsche asistăm la un fapt nemaiîntâlnit în istoria filozofiei de până atunci: voința de putere este, am putea spune, cea dintâi instanță primă din istoria filozofiei care este de la bun început „sfărâmată", lipsită de unitate și identitate cu sine. Ea este o instanță „slabă", pentru a uza de conceptul lui Gianni Vattimo. Conceptul de interpretare este menit să ilustreze tocmai întâmplările acestei instanțe prime sfărâmate, precum și modul în care gândirea și discursul filozofic pot funcționa în atari condiții.

După cum se poate observa, termenul de interpretare este smuls din uzul său obișnuit. Totodată, el se află în răspăr cu istoria anterioară a hermeneuticii, care l-a impus cu sensul de exegeză textuală. Noutatea lui semantică nu va rămâne însă fără efecte asupra viitoa-

---

[18] *Cf.* Wolfgang Müller-Lauter, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in: *Nietzsche-Studien*, Band 3, 1974, p. 39. Acest exeget este primul care a opus interpretării lui Heidegger supoziția pluralismului voinței de putere, în lucrarea sa *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1971.

relor proiecte hermeneutice. Cu toate acestea, trebuie să observăm că practica filologică, căreia Nietzsche i s-a dedicat în tinerețe, nu este complet străină de conceptul amintit. Ea ne arată că interpretarea oricărui text este, dacă o gândim în mod radical, chiar „interpretarea unor interpretări". Nu există un text cu adevărat prim, ci orice text este interpretarea unor „texte" anterioare, care la rândul lor sunt interpretări ale altor texte, proces care se derulează la nesfârșit. Din acest motiv, nu este greșit să susținem că alegerea termenului se datorează experienței de filolog a autorului[19]

Tema interpretării reprezintă expresia sintetică a acestei filozofii. Dar cum a reușit Nietzsche (presupunând că în genere a reușit) să o „indice" fără sprijinul conceptelor clasice ale filozofiei, retrase strategic de pe „piața" gândirii și a discursului? Din cele de mai sus reiese că direcția căutată este tocmai cea a criticii filozofiei în întregul ei. Menit să desemneze însuși dansul măștilor, faptul interpretării are a se răfui, înainte de toate, cu măștile care se prezintă drept „adevăruri" absolute. Acestea sunt măștile metafizicii, aflate cumva la temelia tuturor celorlalte. Insistența lui Nietzsche asupra lor este perfect îndreptățită, căci ele au susținut și au justificat, de-a lungul vremii, nenumăratele iluzii ale omului: morale și culturale, politice și sociale, ideologice și religioase etc. Din acest motiv, destrucția măștilor metafizice ar urma să atragă căderea în serie a tuturor

---

[19] *Cf.* și Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 292. Ideea este susținută, printre alții, și de Paul Ricœur. *Cf. Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, traducere de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Editura Trei, București, 1998, p. 35. O variantă a aceluiași text se găsește în lucrarea *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, traducere de Horia Lazăr, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999, pp. 140-142.

celorlalte măști. Prin analiza scenelor pe care problema interpretării le joacă în piesa filozofiei lui Nietzsche, nu vom descoperi o doctrină sau un sistem, ci o simplă schiță, una minimalistă în privința conținutului teoretic, dar poate tocmai de aceea plină de sens.

Lucrarea de față va parcurge pașii pe care rândurile anterioare i-au prefațat. Ea va începe prin a sistematiza principalele concepte la care Nietzsche face referire, ce compun un substrat terminologic recurent: forță și voință de putere, valoare și evaluare, putere și dominație (capitolul 1), dedicând apoi o întreagă secvență elaborării conceptului de interpretare (capitolul 2). În mod firesc, o secvență specială va fi alocată interpretării genealogice, metodă care, ajunsă în mâinile lui Nietzsche, devine o redutabilă armă de luptă (capitolul 3). Cu acest prilej, vor fi trecute în revistă câteva exerciții genealogice: al moralei și al limbajului, al cunoașterii și al religiei, al societății moderne și al istoriei. În continuare, va fi cercetat modul în care strategia genealogică, odată aplicată fenomenelor amintite, descoperă de fapt nihilismul culturii europene. Ea caută să identifice structurile nihiliste ale acestei istorii, să descopere originile lor și, nu în ultimul rând, să gândească posibilitatea depășirii nihilismului. Dintre structurile avute în atenție de Nietzsche, cea pe care el o consideră a sta la temelia celorlalte și, astfel, la rădăcina modului de a fi al omului european este însăși metafizica, înțeleasă de el ca platonism, altfel spus ca separație între „lumea adevărată" (a valorilor și a idealurilor) și „lumea aparentă" (a lucrurilor sensibile). Atenția noastră se va îndrepta asupra deconstrucției nietzscheene a schemei metafizice amintite, operațiune în urma căreia sunt

reabilitate simțurile, instinctele, sentimentele și afectele, deci toate elementele din om pe care metafizica supusă „platonismului" le-a expulzat din sfera sensului, ca urmare a preferinței sale pentru rațiune (capitolul 4). După cum se știe, critica platonismului apare în numeroase aforisme nietzscheene, mulțimea temelor puse astfel în discuție fiind de-a dreptul debordantă. Pentru sistematizarea lor, vom porni de la conceptul formal al metafizicii, definitivat în filozofia prekantiană, care era de altfel unanim acceptat în epoca lui Nietzsche. Vom urmări, astfel, critica ontologiei, a teologiei raționale (sau naturale), a cosmologiei raționale și a psihologiei raționale (a pneumatologiei sau, cu un termen modern, a egologiei). Secvența dedicată acestei extinse critici (capitolul 5) va da seama, implicit, de mizele mai largi pe care tematizarea și destrucția metafizicii le pot avea. Pe parcursul acestei analize, vom pune în evidență modul în care critica metafizicii are ca fundal și, totodată, ca impuls și ca urmare firească ceea ce am numit „filozofia interpretării"

Notă: Citarea se va face după ediția în limba germană, menționată cu abrevierea KSA, urmată de numărul volumului și numărul paginii. Pentru opera postumă va fi menționat și numărul fragmentului, conform numerotării lui standard din caietele lui Nietzsche, care facilitează reperarea lui în celelalte ediții. În cazul fragmentelor postume care se regăsesc în compilația *Voința de putere*, vor fi indicate suplimentar numărul fragmentului și numărul paginii din traducerea românească (VP) a acestei lucrări. De exemplu: KSA 12, 10 [19], p. 465 (VP, § 485, p. 319). Pentru opera antumă, citarea va cuprinde doar numărul paginii din ediția germană, în vreme ce titlul lucrării (în formă abreviată), capitolul (atunci când este relevant) și fragmentul vor fi indicate, între paranteze, cu trimitere la traducerile în limba română, mai ușor accesibile cititorului. De exemplu: KSA 5, p. 15 (BR, § 1, p. 9). Ediția KGW va fi utilizată doar în situațiile în care fragmentele

la care se face referire nu se regăsesc în KSA, citarea făcându-se după același principiu.

În citate, vom aduce modificări traducerilor existente în limba română doar atunci când va fi absolut necesar, precizând acest fapt și, pe cât posibil, menționând cuvântul sau expresia în limba germană supuse unei noi traduceri. Pentru a veni în întâmpinarea cititorului vom păstra traducerile existente atunci când ele exprimă fidel ideile lui Nietzsche, chiar dacă forma lor ar putea fi îmbunătățită.

Capitolul 1

DE LA FORȚĂ LA VOINȚA DE PUTERE

Jocul forțelor

Primul concept fundamental al filozofiei lui Nietzsche este cel de forță. Din punct de vedere terminologic, alegerea lui se datorează mai multor factori. Mai întâi, el răspunde dorinței filozofului de a interpreta fenomenele morale, culturale, sociale, religioase și politice prin elementele subindividuale din om, dionisiace am putea spune, elemente care, după el, aparțin naturii înseși. Această idee se încrucișează apoi cu o altă miză importantă a gândirii sale, și anume intenția de a explica fenomenele fără a uza de așa-zisele esențe ale acestora. După unii comentatori, viziunea anti-esențialistă l-ar fi condus pe Nietzsche la o viziune nominalistă[1]. Noțiunea de forță însă ar putea avea o utilizare exclusiv nominalistă

[1] Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1998, pp. 133-184. De asemenea, a se vedea studiile: „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches", in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band II, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1985, pp. 35-89; „Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre", in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Band II, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1984, pp. 87-104; „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib", in: Mihailo Djurić (Hg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1990, pp. 100-130.

numai dacă nu ar poseda deja un înțeles naturalist. Or, Nietzsche a ajuns să utilizeze acest termen în mod constant în urma lecturilor sale din domeniul filozofiei naturii. Mai precis, s-a familiarizat cu teoriile naturaliste din epoca sa după ce a citit, chiar de mai multe ori, lucrarea lui Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866). Din ea a preluat, la început, informații asupra teoriilor expuse de Lange, pe care le-a folosit în timpul prelegerilor despre filozofii „materialiști" ai Antichității. De asemenea, și-a însușit din ea și anumite noțiuni, în marginea cărora a construit, treptat, o terminologie „naturalistă". Nu în ultimul rând, a asumat unele idei ale lui Lange, idealist adept al unui criticism mai radical decât cel kantian. Desigur, ele au suferit importante modificări. Printre asumpțiile datorate lui Lange se numără și aserțiuni pe care, de obicei, le considerăm ca fiind definitorii pentru gândirea lui Nietzsche: depășirea dualității dintre lucru în sine și fenomen prin explicarea condițiilor *a priori* ale cunoașterii într-un registru biologist; critica atomismului și a mecanicismului; înțelegerea distincției dintre unitate și multiplicitate ca rezultând din organizarea noastră internă, și nu din felul de a fi al lucrurilor exterioare; critica locului rațiunii în cunoaștere și morală (așa cum o întâlnim în secțiunea „Rațiunea în filozofie" din *Amurgul idolilor*); tematizarea distincției dintre lumea adevărată și cea aparentă; anumite aspecte ale teoriei eternei reîntoarceri și ale doctrinei supraomului[2]. Radicalizate, toate acestea sunt puse să ilustreze cu totul altceva decât erau menite să spună în contextul scrierii lui Lange.

---

[2] *Cf.* Jörg Salaquarda, „Nietzsche und Lange", in: *Nietzsche Studien*, Band 7, 1978, pp. 236-260.

Familiarizându-se cu terminologia filozofiei critice postkantiene, Nietzsche a văzut în conceptul de forță un instrument cu ajutorul căruia devenea posibilă depășirea limbajului esențialist. Teoretic, strategia nu constituia o noutate. Leibniz făcuse deja un pas important în aceeași direcție, introducând forța înăuntrul substanței individuale. Astfel, forța internă era privită ca trăsătura definitorie a monadei. Doar că acest rest substanțialist al ideii de forță trebuia îndepărtat complet pentru a câștiga un nou limbaj și, nu în ultimul rând, un nou mod de a privi lucrurile. Or, acest țel era mai ușor de realizat prin asumarea consecințelor filozofiei kantiene.

Dar ce noutăți aduce în filozofie conceptul de forță? Care sunt virtuțile lui principale? Înainte de toate, forțele nu sunt obiectivabile. Ele nu pot fi identificate ca atare, fiind de neobservat în ele însele. Altfel spus, nu au modul de a fi al substanțelor. Noi observăm doar efectele unei forțe, „traducerile" ei, și nu forța ca atare. „S-a constatat vreodată vreo *forță*? Nu, ci doar *efecte* transpuse într-un limbaj străin."[3] De aceea, forța este de fapt o metaforă, un simplu semn util indicării, un efect al limbajului[4].

Apoi, spre deosebire de substanță, a cărei trăsătură fundamentală este auto-suficiența, forța este nu doar finită, ci și în permanentă relație cu alte forțe. Nietzsche însuși afirmă: „noi ne interzicem conceptul unei forțe *infinite ca fiind incompatibil cu conceptul de «forță»*"[5]. Nici o forță nu rămâne imobilă, neputând încremeni într-unul din momentele sale[6], ci se află în continuă transformare.

---

[3] KSA 12, 2 [159], p. 143 (VP, § 620, p. 400).

[4] KSA 12, 1 [186], p. 32. *Cf.* și Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1994, p. 35.

[5] KSA 11, 36 [15], p. 556 (VP, § 1062, p. 659). De asemenea, *cf.* KSA 9, 11 [345], p. 575.

[6] KSA 11, pp. 536-537 (VP, § 1064, p. 659).

Devenirea face parte din „esența" ei, la fel și temporalitatea. Presupunând că forța ar fi infinită și, totodată, dat fiind faptul că se află în necontenită schimbare, ea ar trebui să poată crește la nesfârșit[7]. Însă această capacitate de a crește la infinit ea ar trebui s-o primească de la alte forțe, cu care se află într-un anumit raport. Cele din urmă însă ar fi și ele în exact aceeași situație. Consecința ideii de mai sus nu este greu de intuit: dacă forța ar fi infinită, atunci ar exista cu necesitate o pluralitate de forțe infinite, toate cumva egale între ele. În acest caz, ar dispărea însăși ideea raportului forțelor, care există doar în virtutea tensiunii existente între ele, care face ca unele să domine, iar celelalte să fie constrânse la supunere. Diferențele lor ierarhice ar fi astfel anulate, ceea ce ar face ca însuși conceptul de forță să devină lipsit de sens. Tocmai de aceea, forța nu poate fi infinită[8].

Dacă fiecare forță este finită, supusă timpului și devenirii, aceasta nu se întâmplă datorită unei proprietăți aflate în forța însăși, într-un fel de „în sine" al ei, ci în virtutea situării ei într-un permanent raport cu alte forțe, mai precis cu forțele din proximitatea sa. Sunt aici în joc două mărci ale finitudinii forței. Refuzul acțiunii la distanță – adică ideea conform căreia forța are efecte imediate doar asupra vecinătății ei – este sinonim efortului de a dezabsolutiza conceptul forței, de a-l scoate de sub incidența unei obișnuințe maladive a gândirii metafizice. Totodată, teza caracterului relațional al forței e plină de consecințe filozofice. Este un mod de a spune că nici o forță – deci nimic din această lume – nu se justifică prin sine, nu are un fel propriu de a fi, ci

[7] KSA 9, 11 [213], p. 525.

[8] Pentru sistematizarea acestui argument, a se vedea, de pildă, Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998, p. 233.

dobândește unul numai prin raporturile cu alte entități asemănătoare.

Fiecare forță încorporează o anumită cantitate, ne spune Nietzsche, adică atinge un *cuantum de forță*. Iar acest lucru se petrece tocmai datorită raporturilor în care ea se găsește cu forțele învecinate. Cantitatea de forță pe care o cuprinde în sine determină și calitatea ei. Simplu spus, tipul de forță este în funcție de cuantumul ei, adică de diferența față de celelalte forțe cu care se află în raport. Ideea nu este deloc banală. Ea pune în discuție, de fapt, aceeași tendință a filozofilor moderni de a gândi forța în perimetrul unei paradigme calitativiste, ținând mai curând de un mod de reprezentare magic. Conform paradigmei amintite, tipul forței ar depinde de un fel de calitate intrinsecă a ei, care ar face-o să acționeze la fel în toate circumstanțele. Exact această idee este pusă în discuție atunci când Nietzsche afirmă, în câteva aforisme, că forța nu poate acționa „la distanță", ci doar asupra proximității sale: „Forța organizează ceea ce este mai aproape și foarte aproape."[9] Or, ideea acțiunii „la distanță" a forței și, deopotrivă, ideea acțiunii ei în chip omogen țin de o mai veche obișnuință de gândire, una care absolutiza forța, privind-o drept substanță. Singura cale de a răsturna această habitudine o constituia, oricât ar părea de straniu, adoptarea perspectivei cantitativiste, cel puțin ca punct de plecare în conceperea forței. O asemenea abordare era deja prezentă în cercetările moderne de filozofia naturii, în care se împletea oarecum firesc cu vechea perspectivă calitativistă. Cea mai bună ilustrare este fizica newtoniană, matematizată doar până la un anumit punct. Modul cantitativist de a privi forțele s-a impus, la rigoare, prin asumarea modelului matematic. Nu știm

[9] KSA 12, 9 [60], p. 366 (VP, § 585 A, p. 382).

precis dacă Nietzsche era perfect conștient de miza științifică a acestei asumpții. Ceea ce știm este doar că s-a folosit de ea în conturarea unei schițe ideatice minimale, începând cu textele din a doua perioadă a creației sale[10].

Situarea forțelor în raport unele cu celelalte conduce la ideea ierarhiei lor. În fond, în orice raport există o diferență între elementele care îl compun. Ierarhia forțelor derivă, firește, din diferența dintre cantitățile lor, care se transformă într-o diferență a calităților. Forța superioară cantitativ va exercita o dominație asupra celorlalte, constrânse să i se supună. Iar această diferență cantitativă face ca forța dominantă să fie activă, celelalte devenind, automat, reactive. Cea dintâi tinde către mai mult, celelalte doar reacționează, răzvrătindu-se în fața ei.

> Măsura puterii determină ce natură are cealaltă măsură a puterii: sub ce formă, cu ce intensitate, datorită cărei constrângeri ea acționează sau se opune.[11]

Aici, termenul de „putere" este folosit în locul celui de „forță". Nietzsche procedează astfel în mai multe rânduri. „Măsura puterii" se referă, de fapt, la cuantumul acesteia, așadar la cantitatea de forță. Prin urmare, cuantumul primei forțe (cea activă) determină cuantumul celei de-a doua. Cea din urmă tinde fie să-și conserve cantitatea, fie să se împotrivească. În ambele cazuri, ea asumă un mod de a fi reactiv, dictat de imperativul de a se defini în raport cu forța activă[12]. Atât faptul de a fi

---

[10] Așa cum va reieși din analiza aprofundată a acestei idei, modelul cantitativist nu reprezintă cuvântul ultim al lui Nietzsche în conceperea forțelor.

[11] KSA 13, pp. 270-271 (VP, § 568, p. 367).

[12] *Cf.*, de pildă, KSA 5, p. 314 (GM, II, § 12, p. 356). Asupra acestei tipologii, o analiză deja clasică este cea a lui Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 69.

activ, cât și cel de a fi reactiv reprezintă calități ale forțelor. În vreme ce forța reactivă se caracterizează prin opoziție, cea activă nu o neagă pe cealaltă, ci „acționează și crește spontan, căutându-și opusul numai pentru a spune da sie însesi cu și mai mare bucurie și recunoștință"[13]. Deosebirea lor constă deci doar în câtă nevoie are forța de raportul cu altă forță. Evident, definiția calității reactive include, cu necesitate, și modul activ de a fi al altor forțe[14]. Această tipologie elementară a forțelor reprezintă, putem spune, ideea cea mai simplă a filozofiei lui Nietzsche.

Fiecare obiect – fie el lucru natural, concept, idee, reprezentare etc. – se constituie grație jocului universal al forțelor. Pentru a percepe cât mai concret acest proces, ne putem imagina lumea ca fiind formată din numeroase forțe, care se intersectează întâmplător unele cu altele. Punctele lor de intersecție sunt asemenea unor configurații cu stabilitate provizorie, aflate în permanentă schimbare. Ceea ce la un moment dat pare a fi stabil se modifică în clipa imediat următoare. Punctele de intersecție a forțelor sunt denumite, în textele filozofului, *centre de forță*. Fiecare astfel de centru este, totodată, un punct din care este privit întregul joc al forțelor.

> Fiecare centru de forță are pentru întregul rest propria *perspectivă*, adică propria *valorizare* bine determinată, propria formă de acțiune, propria formă de împotrivire.[15]

Această idee ne aduce aminte de altă formă de perspectivism, datorată lui Leibniz. Potrivit acestuia,

---

[13] KSA 5, p. 271 (GM, I, § 10, p. 313).

[14] *Cf.* Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 48.

[15] KSA 13, 14 [184], p. 371 (VP, § 567, p. 366). *Cf.* și KSA 12, 7 [1], p. 249: „Lumea constă din astfel de ființe vii și pentru fiecare dintre acestea există un mic ungher din care ea este măsurată, percepută, văzută sau nu."

monadele sunt puncte de vedere multiple asupra întregului univers, deosebindu-se însă între ele în privința clarității: unele își reprezintă întregul în mod palid și incomplet, în vreme ce altele sunt mai aproape de reprezentarea clară și completă a acestuia[16]. În afara faptului că Nietzsche elimină aspectul substanțialist, prezent încă în filozofia lui Leibniz, el acceptă în plus ideea existenței unor raporturi reale între forțe – și, implicit, între centrele de forță –, și nu doar cea a raporturilor ideale. Din acest punct de vedere, perspectivismul leibnizian este mai radical decât cel nietzschean, pentru că este în mai mare măsură „idealist" La Nietzsche, ideea de perspectivă este mult mai adânc ancorată în aspectul real al existenței, adică în realitatea factică a raportului forțelor. Ea descrie nu atât modul în care este reprezentată lumea – care după Leibniz are loc prin acomodarea dinainte stabilită a multiplelor reprezentări –, ci cum anume perspectivele se constituie prin raporturile reale dintre forțe, fără a presupune ordinea lor prestabilită. Faptul că un centru de forță este totodată o perspectivă nu vrea să spună decât că forța dominantă dă un anumit sens respectivei configurații, adică o *valorizează*. Perspectivismul nietzschean nu presupune că realitatea este închisă într-o reprezentare, că ea nu este nimic altceva decât reprezentare, ci doar faptul că ea este *și* reprezentare, adică metaforizare, creație de iluzii și măști.

Voința de putere ca sinteză a forțelor

Ce anume ține laolaltă, chiar dacă provizoriu, mai multe forțe? Ce anume le conferă, altfel spus, un sens și

[16] G.W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1994.

o anumită funcție? Faptul că raportul forțelor trebuie gândit împreună cu un principiu al sintezei lor îi apare lui Nietzsche ca o necesitate.

> *Acțiune și reacțiune* – ceva extrem de târziu, dedus, neoriginar. Ele presupun deja ceva care *determină o coeziune* și poate să acționeze și să reacționeze. Însă de unde va fi izvorând coeziunea?[17]

Așa cum am arătat, acțiunea și reacțiunea sunt calitățile fundamentale ale forțelor. Problema fundamentală devine acum următoarea: care este izvorul coeziunii dintre acțiune și reacțiune? Cu alte cuvinte, trebuie descoperit principiul sintetic care face posibil raportul forțelor. Ce anume este acest „ceva" aflăm din alte aforisme: este însăși voința de putere.

> Conceptul victorios de *„forță"*, prin care fizicienii noștri au creat pe Dumnezeu și lumea, are nevoie de o completare: trebuie să i se atribuie o lume interioară, pe care eu o denumesc *„voința de putere"*, adică o nevoie nestăvilită de demonstrare a puterii; sau întrebuințarea, exercitarea puterii ca instinct creativ etc.[18]

Desigur că imaginea precedentă este făurită după modul de funcționare a omului sau, poate, a ființelor vii în genere. Cu toate acestea, așa cum vom vedea mai

---

[17] KSA 12, 2 [105], p. 112 (VP, § 622, p. 401).

[18] KSA 11, 36 [31], p. 563 (VP, § 619, p. 400; traducere modificată). Raportul dintre conceptele de forță și voință este discutat și de către Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, 3. Auflage, Haffmans Verlag, Zürich, 1988, § 22, p. 166. Împotriva modului curent de gândire, care subsumează conceptul de voință celui de forță, Schopenhauer încearcă să gândească orice forță din natură ca voință. După el, forța este o abstractizare pornind de la cunoașterea intuitivă a lumii obiective, așadar a lumii ca fenomen, ca reprezentare. Dimpotrivă, arată el, noțiunea de voință provine din interior, din conștiința nemijlocită a fiecărui individ.

târziu, voința de putere este un concept cu referință universală: îl aflăm în orice ființare, nu doar în cele din lumea organică. După Nietzsche, voința de putere ne apare ca fiind ceva inerent forței – este însăși efectivitatea ei – și, totodată, drept ceva complementar acesteia. În definitiv, voința de putere dintr-o forță este „elementul" care face ca forța respectivă să fie „la lucru" Or, exercitarea forței se află în dependență de modul ei de constituire, adică de felul în care ea a devenit ceea ce este la momentul respectiv. Iar devenirea către ea însăși a forței se referă tocmai la jocul diferențial în care ea se găsește antrenată, altfel spus la raportul cu celelalte forțe din proximitatea ei. Putem spune, împreună cu Gilles Deleuze, că voința de putere este „elementul genealogic al forței, deopotrivă diferențial și genetic"[19].

Dar când anume forța devine sintetică, luând chipul voinței de putere? Atunci când ea unește, în mod sintetic, acel ceva care ordonă cu ceea ce se supune, adică elementele opuse existente în orice desfășurare a forțelor[20]. Odată unificate, aceste elemente exprimă un anumit sens, o direcție, altfel spus, o organizare. De aceea, sinteza înseamnă tocmai organizarea forțelor, iar voința de putere este, în fapt, chiar această „forță organizatoare". Ea este, în același sens, și creatoare: *„«voința de putere»*, adică o nevoie nestăvilită de demonstrare a puterii; sau întrebuințarea, exercitarea puterii ca instinct creativ etc."[21] Unificând în scopul de a organiza, voința de putere se distribuie, se multiplică în alte voințe de putere, pentru a domina astfel mai eficient, organizând totodată respec-

---

[19] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 56.

[20] KSA 11, 26 [204], p. 203; KSA 11, 34 [125], p. 463; KSA 12, 1 [4], p. 11.

[21] KSA 11, 36 [31], p. 563 (VP, § 619, p. 400); *cf.* și KSA 11, 26 [204], p. 203.

tiva multiplicitate. Dominația asupra a ceva străin este cu atât mai eficientă cu cât există o mai mare diferențiere internă, care se transpune într-o complexitate a comenzii[22]. O credință fundamentală a lui Nietzsche este aceea că multiplicitatea și complexitatea prevalează în raport cu unitatea și simplitatea. Un lucru superior trebuie să fie complex, iar ceea ce este simplu nu poate fi decât derivat, fiind o simplă falsificare, o iluzie.

> Cu cât este mai mare impulsul spre unitate, cu atât mai mult putem conchide cu privire la prezența aici a slăbiciunii; cu cât mai mare impulsul spre varietate, diferență, descompunere interioară, cu atât mai multă forță.[23]

Din acest motiv, nu este de mirare că voința de putere este un element sintetic, dar nu și conciliant, așa cum întâlneam în dialectica hegeliană. Sinteza se face aici prin diferență, prin impunerea distanței. Tocmai acesta este sensul dominării, al asupririi, al comenzii eficiente: sporirea distanței, numită de Nietzsche și „pathos al distanței"[24]. Ca o tensiune către mai mult, voința de putere este o permanentă depășire de sine, în vederea ordonării câmpului din care face și ea parte, prezent și în cuprinsul ei. Ea vrea să-și afirme diferența, să se bucure de „plăcerea de a se ști diferit"

Principiul sintezei enunțat aici, contrar oricărei alte forme de sinteză întâlnite în filozofia modernă, aduce în prim-plan un alt tip de donație. Și anume, una a diferenței forțelor. Voința de putere este „creatoare" exact în

---

[22] KSA 11, 36 [21], p. 560 (VP, § 655, p. 416). De asemenea, KSA 11, 35 [55], p. 537 (VP, § 1064, p. 659). „Într-un anumit moment al forței este dată condiționarea absolută a unei noi diviziuni a tuturor forțelor sale." *Cf.* și Didier Franck, *op. cit.*, p. 234.

[23] KSA 11, 36 [21], p. 560 (VP, § 655, p. 416).

[24] KSA 12, 2 [13], p. 73; KSA 13, 14 [79], p. 259 (VP, § 635, p. 408).

acest sens: ea *dă* diferența forțelor și doar astfel le aduce împreună. Or, diferența este congruentă cu tipologia elementară a forțelor, motiv pentru care sinteza nietzscheană este una *tipologică*. În definitiv, ce anume înseamnă faptul că voința de putere este principiul donator al diferenței înseși? Ce anume *donează* ea cu adevărat, în acest joc al forțelor? Ea dă tocmai întâlnirea lor ca forțe diferite, de un tip sau altul, de o calitate sau alta, așadar ca forțe active ori, dimpotrivă, reactive. În absența diferenței tipologice a calităților, raportul forțelor nu ar putea avea loc. În fond, acesta e principiul oricărei lupte, motiv pentru care Nietzsche îl vede ca fiind universal. Este modul de a fi al întregii existențe. Este principiul ce regizează, la vedere și totuși din umbră, constituirea și distrugerea oricărui lucru, descrindu-i devenirea.

Voința de a fi diferit este deci, înainte de toate, voință de a stăpâni. Iar a vrea să devii stăpân peste ceva străin este totuna cu a vrea să devii mai puternic. Acest fapt este valabil pentru orice voință de putere sau, ceea ce este același lucru, pentru fiecare centru de forță.

> ...*Faptul de a vrea să devii mai puternic, inerent oricărui centru de forță*, este unica realitate – nu autoconservare, ci acaparare, voința de a deveni stăpân, de a deveni mai mult, mai puternic.[25]

Fiecare lucru, aflat desigur în permanentă schimbare, cuprinde în sine această agresiune a unei forțe asupra altei forțe, avându-și justificarea în voința de putere: „Nu ne putem reprezenta nici o *schimbare* în care să nu existe o voință de putere. Noi nu putem deduce o schimbare dacă nu are loc o *agresiune* a puterii *asupra unei alte*

[25] KSA 13, 14 [81], p. 261 (VP, § 689, p. 443; traducere modificată).

puteri."[26] Voința de putere este un veritabil „centru de comandă" asupra unui câmp de forțe care, întâlnindu-se, formează o vecinătate. Ea presupune existența unei prealabile opoziții a forțelor: „se poate manifesta doar în prezența unei opoziții; ea caută ceea ce i se opune."[27] În consecință, voința de putere va acționa doar asupra altei voințe de putere, singura care i se poate opune cu adevărat[28]. Va căuta rezistența obstacolelor de tot felul, pentru a-și exercita puterea pe seama lor. Acestor piedici va dori să le imprime propria sa formă. Sau, dacă sunt mai puternice decât ea, va încerca să le reziste: „voința de putere, în orice combinație de forță, apărându-se față de ceea ce este mai puternic, năpustindu-se asupra a ceea ce este mai slab."[29]

În voința de putere trebuie identificate două tendințe, legate între ele printr-un fir misterios: deși vrea să domine ceea ce îi este străin, ea se deschide totodată pericolului, înfruntând stranietatea celuilalt. În termenii filozofului, voința de putere este o „forță plastică"[30]. Ea va căuta sentimentul puterii, apărut invariabil la întâlnirea cu ceva opus, sentiment dependent, în ultimă instanță, de gradul de rezistență al celuilalt. Și îl va căuta până la capăt, fără oprire, indiferent dacă e vorba despre sentimentul plăcerii ori, dimpotrivă, al neplăcerii[31]. Cel dintâi apare odată cu creșterea puterii, în vreme ce neplăcerea e „sentimentul

---

[26] KSA 13, 14 [81], p. 260 (VP, § 689, p. 443).

[27] KSA 12, 9 [151], p. 424 (VP, § 656, p. 417).

[28] KSA 5, p. 55 (BR, § 36, p. 48): „Desigur, «voința» poate acționa doar asupra unei «voințe» – și nu asupra unei «materii» (asupra «nervilor», de pildă)."

[29] KSA 11, 36 [21], p. 560 (VP, § 655, p. 416).

[30] KSA 10, 7 [253], p. 320.

[31] Despre aceste sentimente, în legătură cu voințele de putere din sfera umanului, *cf.* KSA 13, 14 [80], p. 260 (VP, § 693); KSA 13,

de a nu te putea împotrivi, de a nu putea deveni stăpân"[32]. Plăcerea, așadar, nu rezultă din faptul că voința se mulțumește cu ceea ce are sau cu ceea ce dobândește. Dimpotrivă, acestui „ideal al turmei" i se opune sentimentul nevinovat al plăcerii, ce rezultă din permanenta „neîmpăcare a voinței", din faptul că „ea încă nu este îndeajuns de satisfăcută fără adversar și fără opoziție"[33]. „Voința de mai mult este inerentă esenței plăcerii: voința ca puterea să crească și ca diferența să apară în conștiință."[34]

Problema satisfacției voinței de putere este mai complexă decât pare. Cu ea, este de fapt în joc o întreagă cazuistică, o fenomenologie a detaliului. Voința puternică, afirmativă, poate fi identificată chiar și acolo unde nu am crede că se găsește: în faptul că, în anumite conjuncturi, ea nu se opune voinței străine. Deși înfrânarea opoziției îi produce durere, ea o preferă uneori, căci avantajele supunerii pot fi, în cazul respectiv, cu mult mai importante[35].

După cum se poate observa, conceptele de forță și voință de putere se presupun reciproc. Dacă vorbim despre un cuantum al forței – cantitatea pe care ea o încorporează –, trebuie să vorbim și despre „cuantumul voinței de putere"[36]. De el depinde modul de a fi al voințelor, calitatea lor, faptul că sunt puternice sau, dim-

---

11 [77], p. 38 (VP, § 694); KSA 13, 14 [101], pp. 278-279 (VP, § 695); KSA 13, 11 [75], pp. 37-38 (VP, § 696); KSA 13, 11 [76], p. 38 (VP, § 697); KSA 13, 14 [173], pp. 358-360 (VP, § 699); KSA 12, 7 [48], p. 311 (VP, § 700); KSA 13, 11 [61], p. 30 (VP, § 701); KSA 13, 14 [174], pp. 360-362 (VP, §§ 702-703).

[32] KSA 13, 14 [80], p. 260 (VP, § 693, p. 445).

[33] KSA 13, 11 [75], p. 38 (VP, § 696, p. 446).

[34] KSA 13, 14 [101], p. 278 (VP, § 695, p. 446).

[35] KSA 12, 10 [118], pp. 523-524 (VP, § 382, p. 242).

[36] *Cf.*, de exemplu, KSA 13, 14 [79], p. 258 (VP, § 634, p. 406).

potrivă, slabe, altfel spus *afirmative* sau *negative*. Afirmative, atunci când în ele – în raportul forțelor existent în interiorul lor – prevalează forțele active, care dau întregului un sens afirmativ. Negative, atunci când, din contră, forțele reactive sunt la putere într-o voință, imprimându-i funcția unei răzvrătiri față de ceea ce este deja dat.

Tipologia voințelor, la fel de originară precum cea a forțelor, este prezentă în numeroase interpretări genealogice exersate de Nietzsche. De cele mai multe ori, ea apare însă sub alți termeni. De aceea, este necesară o precizare suplimentară. Caracterul afirmativ al voinței de putere se referă la faptul că modul ei de a fi, într-o anumită configurație, este *creșterea puterii*. Ea se exprimă complet liber și totuși caută întâlnirea obstacolelor, adică a altor voințe de putere. Altfel spus, este puternică și creatoare. Dăruiește din preaplinul ei, dă sens structurii de forțe din interiorul și din proximitatea sa. Pentru ea, conservarea puterii e doar un adaos, o consecință indirectă[37] Dimpotrivă, voințele de putere negative, depinzând de raportarea lor la cele active, de împotrivirea față de starea de fapt pe care acestea deja au impus-o, devin interesate în cel mai înalt grad de conservarea și supraviețuirea lor, în așteptarea momentului prielnic în care vor putea răsturna situația nefastă. Putem spune, în acest caz, că acolo unde observăm tendința creșterii puterii avem de-a face cu o voință de putere afirmativă, iar acolo unde prevalează instinctul conservării găsim la lucru o voință de putere negativă, slabă. Cu toate acestea, denominațiile de mai sus rămân simple metafore.

Slăbiciunea voinței: aceasta este o metaforă ce ar putea înșela. Căci nu există voință și, prin urmare, nici una puternică sau

[37] KSA 5, p. 27 (BR, § 13, p. 21).

slabă. Multitudinea și caracterul gregar al impulsurilor, lipsa unui sistem care să le reunească au ca rezultat „voința slabă"; coordonarea acesteia sub supremația unui singur impuls determină „voința puternică"; – în primul caz avem de-a face cu o oscilare și lipsa unui centru de greutate, în ultimul cu precizia și claritatea unei direcții.[38]

Tipologia alcătuită de Nietzsche este strict metodologică. Realitatea este însă mai complicată decât orice schemă simplificatoare. Ceea ce rămâne de explicat, în marginea tipologiei menționate, este cum anume ajung voințele slabe – „cei slabi", „sclavii" – să impună în istorie propriile lor sensuri, răsturnând o ordine ce părea perfect constituită. Acest fapt nu pune în discuție valabilitatea respectivei tipologii, ci ne obligă doar să împingem analiza fenomenelor cât mai departe, până la identificarea unor voințe de putere a căror apartenență la un tip sau altul este pe deplin evidentă. Exercițiul genealogic nu se poate opri la realitățile individuale, ci trebuie să pătrundă în inima acestora, pentru a descoperi și a scoate la suprafață elementele subindividuale, identificabile terminologic tot ca voințe de putere. În fiecare voință de putere, susține Nietzsche, se ascund deopotrivă „o voință de constrângere și una de a te apăra împotriva constrângerii"[39]. Voința de putere, deci, trebuie înțeleasă ca o structură complexă, ireductibilă la lucruri ca atare, la existențe date. Lucrurile, conceptele, ideile, indivizii sunt, în analiza nietzscheană, asemenea unor măști care ascund activitatea unor voințe de putere, adică a altor măști. Pe scurt, măștile nu ascund un chip ultim, ci doar mereu alte și alte măști.

[38] KSA 13, 14 [219], p. 394 (VP, § 46, p. 33).
[39] KSA 13, 14 [79], p. 258 (VP, § 634, p. 406).

Tărâmele voinței de putere

În scrierile lui Nietzsche, conceptul voinței de putere apare pentru prima oară în intervalul cuprins între sfârșitul anului 1876 și vara lui 1877. Multă vreme noțiunea e folosită sporadic, fără a fi tematizată explicit, probabil întrucât era echivalată cu alți termeni importanți, deja intrați în scenă pe parcursul scrierilor timpurii: instinct, sentiment, afect, pasiune, nevoie, trebuință, impuls. Ea devine tema fundamentală mult mai târziu, iar conceptul este utilizat într-un sens tehnic începând cu *Așa grăit-a Zarathustra* (1886). După apariția *Genealogiei moralei* (1887), „voința de putere" ajunge să fie titlul unei cărți în lucru, invocată deja frecvent în aforismele din toamna aceluiași an și din luna februarie a anului următor. Se întâmplă astfel până în luna august 1888, când este formulat ultimul plan al cărții[40]. Pentru exemplificarea începuturilor noțiunii, să luăm cazul unui fragment[41] scris în 1876-1877. Nietzsche încearcă aici o explicare a ambiției, al cărei element principal ar fi dorința de a ajunge la sentimentul puterii. Bucuria prilejuită de putere nu e urmarea considerației pe care o avem pentru părerile altora despre noi; dimpotrivă, dorința de a fi admirați se explică prin sentimentul negativ al fricii, respectiv prin cel pozitiv al *voinței de putere*. Acest context încă nu califică noțiunea în discuție ca fiind una fundamentală pentru întreaga filozofie nietzscheană. El prefigurează totuși ceea ce va constitui mai târziu o veritabilă tipologie a voințelor de putere. Deocamdată, *dorința de putere* este considerată

[40] KSA 13, 18 [17], pp. 537-538. Istoria acestor planuri și a apariției conceptului de voință de putere este discutată amănunțit, printre alții, de Marc de Launey, „Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche", in: *Cahiers de l'Herne*, 2000.

[41] KSA 8, 23 [63], p. 425.

ca depinzând, parcă într-un mod dialectic, de aversiunea noastră față de lipsa puterii și față de orice subordonare. La peste un deceniu distanță, ideea se va traduce printr-o diferență între voințele puternice și cele slabe, toate fiind însă numite acum voințe de putere. Raportul lor rămâne unul necesar oricărei creșteri a puterii, precum și sentimentului care o însoțește. Doar caracterul afirmativ al voințelor puternice va fi mult mai bine conturat în perioada târzie.

În primele texte, Nietzsche nu dispunea încă de conceptul în discuție, dar ideile sale se orientau după o tematică la fel de generoasă, anume cea a puterii. Dincolo de diferențele dintre teoria timpurie a puterii și cea, mai târzie, a voinței de putere, există numeroase aspecte care creditează ideea continuității lor[42]. Un argument, în acest sens, îl constituie observația conform căreia prin teoria voinței de putere Nietzsche tematizează mai riguros și, totodată, mult mai radical ceea ce gândise deja în textele timpurii. Mai precis, dacă la început genealogia unei idei, a unui concept ori a unei valori dezvăluia raportul unor forțe care rămâneau exterioare unele celorlalte, ulterior același scenariu genealogic scoate la iveală un raport al forțelor înlăuntrul voinței de putere și, ca o consecință, raportul unei voințe de putere față de celelalte. Este gân-

---

[42] Ipoteza continuității o întâlnim la exegeți precum: Karl Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, ed. cit., p. 305; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, ed. III, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1968, p. 179 *sq.*; Robert C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, 1973, p. 203. Pentru ipoteza discontinuității se pronunță, printre alții, Willard Mittelman, „The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and his earlier Conception of Power", in: *Nietzsche-Studien*, Band 9, 1980, pp. 122-141.

dită acum, în fond, configurația unor forțe aflate într-un anumit raport, sinteza lor într-un fel de „punct de voință", așadar mai mult decât simpla lor intersectare aleatorie.

După cum putem bănui, aspectul inițial polemic al termenului se explică prin faptul că a fost inventat, foarte probabil, pentru a semnala despărțirea de conceptul de voință al lui Schopenhauer, termen care a însoțit la început tematica nietzscheană a puterii. Dacă Schopenhauer crede că voința este unică și universală, liberă și lipsită de temei[43], Nietzsche susține că există o pluralitate de voințe de putere, prinse într-o permanentă luptă:

> Toate „scopurile", „țelurile", „sensurile" sunt doar forme de exprimare și metamorfoze ale unei singure voințe inerente întregului real: ale voinței de putere. A avea scopuri, țeluri, intenții, *a vrea* în general este tot atât cât a vrea să devii mai puternic, a vrea să crești – voind, în plus, și *mijloacele aferente*.[44]

Voința de putere, așadar, este „instinctul cel mai general și mai adânc al oricărei acțiuni și al oricărui act de voință", cel care a rămas însă, în mod surprinzător, „cel mai necunoscut și cel mai ascuns"[45].

În al doilea rând, spre deosebire de Schopenhauer[46], pentru Nietzsche voința nu este identificabilă cu voința de viață. Cea din urmă, arată el, reprezintă doar unul din aspectele particulare ale voinței de putere, o simplă formă a ei.

> Cu atât mai puțin este vorba despre o „voință *de a trăi*": căci viața este doar un *caz particular* al voinței de putere; este cu

---

[43] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, ed. cit., § 23, p. 167.

[44] KSA 13, 11 [96], p. 44 (VP, § 675, pp. 429-430).

[45] KSA 13, 11 [96], p. 45 (VP, § 675, p. 430).

[46] După Schopenhauer, voința nu poate fi decât voință de viață. Dacă voința este lucru în sine, conținutul interior al lumii, esența

totul arbitrar să afirmi că totul tinde să acceadă la *această* formă a vôinței de putere.[47]

În sfârșit, dacă Schopenhauer privea voința ca lucru în sine, înțelegând-o astfel drept unitate, Nietzsche o consideră de la bun început plurală, ramificată în numeroase alte voințe de putere ce acționează în favoarea celei dominante.

Principiul meu este că *voința* psihologiei de până acum este o generalizare nejustificată, că această voință *nu există deloc*, că, în loc să fie gândită ramificarea unei *anumite* voințe în numeroase forme, natura voinței a fost *anulată* prin eliminarea conținutului ei, a lui încotro? –: acesta este cazul în gradul cel mai înalt al lui *Schopenhauer*: ceea ce el numește „voință" este doar un cuvânt gol.[48]

Apoi, raționează filozoful, dacă voința ar fi în esență una, identică în toate manifestările ei, atunci ea ar trebui să acționeze nu asupra altor voințe, ci asupra unei naturi diferite. Iar această acțiune nu ar putea fi exact cea de a comanda – proprie de fapt voinței –, întrucât orice comandă are loc între elemente de același tip, singurele care pot avea un limbaj comun, cu ajutorul căruia comanda să poată fi transmisă și înțeleasă. A crede că voința este una ar însemna, în consecință, a nega voința[49]. Pretinsa unitate a voinței este, după Nietzsche, o unitate nominală, o simplă prejudecată cauzată de folosirea limbajului, ca atâtea altele.

...Schopenhauer a făcut același lucru pe care obișnuiesc să-l facă filozofii: el a preluat și a exagerat o *prejudecată populară*.

---

ei, viața este oglinda voinței ca lume vizibilă, ca fenomen și, din acest motiv, ea însoțește voința așa cum corpul își urmează fără încetare umbra. *Cf. Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, ed. cit., § 54, p. 362.

[47] KSA 13, 14 [121], p. 301 (VP, § 692, p. 445).

[48] KSA 13, 14 [121], p. 301 (VP, § 692, p. 445).

[49] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 8.

> Voința îmi apare înainte de toate ca un lucru complex, care este o unitate doar în chip de cuvânt, – și tocmai în această unitate a cuvântului constă prejudecata populară care a înșelat vigilența mereu neglijabilă a filozofilor.[50]

Pe scurt, pluralitatea voințelor de putere constituie o credință de nezdruncinat a lui Nietzsche. Nu întâmplător, contrar unei mai vechi convingeri a filozofilor, el afirmă că fenomenul complex trebuie să explice fenomenele simple, și nu invers. Complexitatea pe care o regăsim în absolut orice lucru, fie el unul natural sau ideal, este chiar aceea a voințelor de putere. În fapt, nu are sens să vorbim despre voință ca atare, căci ea nu este o unitate: „Nu există voință: există doar punctualizări de voință care își sporesc permanent puterea, sau o pierd."[51] Nu doar voința, ci tot ce pare a fi „unul" – așadar unitatea, identitatea, simplitatea – este doar o iluzie, ceva derivat dintr-un fenomen complex. Orice doctrină despre „unul" este prin definiție „rea", aflăm dintr-un pasaj al lucrării *Așa grăit-a Zarathustra*[52]. Regăsim ideea și într-un fragment din 1888:

> Tot ceea ce este simplu este numai imaginar, nu este „adevărat" Însă ceea ce este real, ceea ce este adevărat nu este nici unitate și nici nu poate fi redus la unitate.[53]

Cum se naște însă unitatea? Există ea în mod real, sau ține doar de modul în care noi percepem lucrurile? Dacă Nietzsche ar răspunde la această întrebare, atunci soluția sa ar fi aceea că ambele variante sunt corecte. Așa cum forțele există în mod real – ceea ce nu contrazice ideea că

---

[50] KSA 5, p. 32 (BR, § 19, pp. 25-26).

[51] KSA 13, 11[73], pp. 36-37 (VP, § 715, p. 459).

[52] KSA 4, p. 110 (Z, II, „În insulele fericite", p. 147).

[53] KSA 13, 15 [118], pp. 478-479 (VP, § 536, p. 348). Ideea pluralității a fost descoperită de timpuriu, fiind mai întâi pusă în legătură

observăm doar efectele unei forțe, nu și forța ca atare –, tot așa și voințele de putere, aceste „centre" rezultate la intersecția forțelor, există în mod real. Doar că ele nu au durată reală, căci nu au consistență de tip substanțial. Orice configurație a forțelor dispare în momentul imediat următor formării ei, iar întregul complex al forțelor ce acționează și reacționează în respectivul câmp dobândește un nou chip, transformându-se într-o nouă configurație. Procesul continuă la nesfârșit. Aceasta se întâmplă în virtutea faptului că forțele și, totodată, raporturile dintre ele se află în permanentă schimbare. Or, așa cum deja am arătat, voința de putere nu este altceva decât principiul diferențial al forțelor, așadar raportul lor. Orice astfel de raport se află într-o stare de echilibru (deși provizorie) datorită forței dominante, care imprimă un anumit sens acelui raport, și nu întrucât forțele s-ar anihila reciproc. Este deci un raport *orientat*, și nu unul neutru. Prin urmare, unitatea nu are un aspect real, ci rezidă doar în ordinea conferită multiplului, în *organizarea* lui.

> Orice unitate este unitate doar ca *organizare și interacțiune* – tot astfel cum o comunitate umană este o unitate – deci opusul anarhiei atomiste, și astfel o *configurație* de putere ce *semnifică* o identitate, dar *nu este o identitate*.[54]

Problema unității trebuie gândită nuanțat, ea aflându-se într-un raport de dependență cu situațiile în care este întâlnită. Atunci când este în joc dominarea pluralității, voința de putere este o voință de unitate și, putem

---

cu monadologia lui Leibniz. Analogia cu filozoful modern nu exclude însă complet înțelegerea voinței de putere ca principiu metafizic. O întâlnim, de pildă, la Kurt Engelke, *Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk*, Konrad Triltsch Verlag, Würzburg, 1942.

[54] KSA 12, 2 [87], p. 104 (VP, § 561, p. 363).

spune, de identitate. Dimpotrivă, voința puternică aflată în situația de a dezorganiza o unitate preexistentă, care și-a pierdut orice justificare, va fi o voință de diferență, îndreptată hotărât către multiplicitate[55].

Voințele de putere sunt multiple în chiar constituția fiecăreia[56]. Altfel spus, voința de putere nu este altceva decât „o punctualizare de voință", o structură stabilă doar în aparență, de fapt însă una supusă provizoratului, devenirii, temporalității. Ea este deci o structură finită (un „centru de forță", sau o „configurație a puterii", așa cum o denumește Nietzsche), o lume în miniatură ce nu durează mai mult de o clipă. Este un simplu raport ce dispune de o minimă organizare, care dă senzația fixității. De aici nu mai e decât un pas până la a afirma că voința de putere este un simplu nume, un mod „de a denumi neechivoc toate forțele ce acționează"[57]. Unitatea

---

[55] *Cf.* Pavel Kouba, „Der wirkliche Wille zur möglichen Macht. Überlegungen zu Nietzsches Machtbegriff", in: Andreas Schirmer (Hg.), *Entdecken und Verraten: zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Böhlau, Weimar, 1999, p. 334.

[56] Desigur că există mai multe contexte în care Nietzsche vorbește despre voința de putere la singular. Nu e nici o contrazicere la mijloc. În unele cazuri, este în atenție identificarea voinței de putere ca fiind însuși modul de a fi al întregii existențe, acela prin care este descrisă, de fapt, multiplicitatea. În alte cazuri, voința de putere este discutată în relație cu domeniile în care ea este descoperită: natura, viața, societatea, știința, religia, arta, morala, politica, dar tot despre o multiplicitate a voințelor este vorba. În sfârșit, singularul este utilizat și pentru a descrie procesul în care se vede antrenată orice voință de putere, peripețiile sale alături de altele asemenea ei. *Cf.* Wolfgang Müller-Lauter, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in: *op. cit.*, pp. 19-28. A se vedea și Rüdiger Hermann Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1977, pp. 1-16.

[57] KSA 5, p. 55 (BR, § 36, p. 48).

ei – ca orice unitate și identitate în general – este rezultatul operației de semnificare. În spatele oricărei unități se găsește un pachet de forțe care ajunge, într-un anumit moment, la starea de organizare. Din acest motiv, voința de putere nu poate fi concepută drept ceva ultim: nu este monadă, nici atom, nici substanță, ci este *semnificația* multiplicității, un simplu nume util înțelegerii și comunicării. Este un fapt de limbaj rezultat dintr-un proces care va fi numit, în multe alte locuri din opera lui Nietzsche, *interpretare*. Unitățile, așadar, există în mod real numai ca organizări ale multiplului. În orice alt sens, ele au doar o existență nominală.

Ajungem astfel la al doilea posibil răspuns privitor la statutul „unităților" Nu cumva țin ele tocmai de percepția noastră? Nu reprezintă ele doar condițiile subiective ale raportului nostru cu lucrurile? Ba da, ele sunt așa ceva exact în virtutea faptului că sunt semnificații, adică desemnări utile. Ne-am obișnuit cu „adevărul" lor într-o atât de mare măsură, încât au pătruns adânc în noi, devenind structuri definitive nu doar ale limbajului, ci și ale facultății noastre de cunoaștere. În absența lor, nu am mai putea cunoaște deloc. Așa cum vom observa într-un alt loc, credința în unități și identități reale se datorează caracterului perspectivist al existenței. Perspectivismul este însă cu atât mai radical cu cât trecem de la lumea anorganică la cea organică, pentru a atinge forma lui cea mai radicală în ființa umană. Dacă unitățile și identitățile – parțiale și provizorii – sunt de găsit la orice nivel al realului, ca simple forme de organizare a multiplului, în sfera umanului apare credința în unități și identități reale, ceea ce ne dovedește că ele sunt, de fapt, invenții ale omului, iluzii perspectiviste transformate în „adevăruri"

Voința de putere și sferele realului

După Nietzsche, lucrurile din fiecare sferă a realului se compun prin jocul universal al voințelor de putere, acesta fiind și unica lor justificare. Astfel este dovedită prezența *universală* a voinței de putere.

Înainte de toate, voința de „a deveni mai mult" este de găsit în *lumea organică*: „Tocmai în cazul a tot ceea ce este viu se poate arăta cel mai clar că viul face totul *nu* pentru a se conserva, ci pentru a deveni *mai mult*..."[58] Ce semnificație are însă creșterea întâlnită în lumea organică? Ea descrie tendința vieții de a se afirma pe sine, fapt pentru care organismele se orientează către cea mai mare complexitate. Paradoxal, cea din urmă este obținută prin simplificare, adică printr-o tot mai accentuată specializare. Acesta este, după Nietzsche, principiul vieții și nu este întâmplător faptul că viața însăși este definită prin acțiunea voinței de putere. Viața este „la lucru" doar acolo unde se afirmă o voință de putere, unde se formează o configurație a unor forțe care își extind dominația asupra vecinătății lor și fac acest lucru organizând întreg teritoriul respectiv. Din acest motiv, viața este tensiune către mai mult, dorință nestăvilită către depășirea de sine[59].

Principiul vieții
– Complexitatea mai mare, delimitarea precisă, coexistența organelor și a funcțiilor specializate, odată cu dispariția elementelor intermediare – dacă aceasta este *perfecțiune*, atunci rezultă o voință de putere în procesul organic, în virtutea căreia *forțele ce domină, modelează și poruncesc* își măresc domeniul propriei puteri simplificându-se tot mai mult în interiorul acestuia: imperativul *în creștere*.[60]

---

[58] KSA 13, 14 [121], p. 301 (VP, § 688, p. 442).
[59] KSA 4, p. 148 (Z, II, „Despre depășirea de sine"), p. 179.
[60] KSA 12, 7 [9], p. 297 (VP, § 644, p. 412).

Viața așadar nu este altceva decât raportul forțelor, așa cum este și voința de putere: „o formă constantă de *procese de stabilire a forței*, procese în care diferiții combatanți la rândul lor se dezvoltă inegal"[61]. Avem viață acolo unde există diferență și luptă pentru impunerea ei. Acest „joc al luptei" se observă și în cazurile în care ceva este supus: „chiar în faptul de a asculta există o împotrivire; puterea proprie nu este abandonată"[62]. Revenim, cu această precizare, la condiția *sine qua non* a raportului dintre forțe: acestea se pot afla într-un raport numai în măsura în care se întâlnesc într-o vecinătate. În cazul lumii vii, proximitatea lor este dată de un anumit proces pe care îl au în comun, și anume nutriția. După Nietzsche, totul tinde aici către realizarea acestui act, inclusiv formele pe care noi le considerăm a fi superioare: simțirea, reprezentarea, gândirea.

> Noi numim „viață" o diversitate de forțe asociate printr-un proces de nutriție. Din acest proces de nutriție face parte, ca mijloc de realizare, orice așa-numită simțire, reprezentare, gândire, respectiv: 1) o opoziție față de toate celelalte forțe; 2) o adaptare a acestora în funcție de formă și ritm; 3) o evaluare în raport cu asimilarea sau excreția.[63]

Lumea vie nu se caracterizează prin utilitate și prin instinctul conservării, ci prin creșterea puterii. „Viul tinde înainte de toate să dea curs forței proprii: «conservarea» este doar una dintre consecințele acestui fapt."[64]

---

[61] KSA 11, 36 [22], p. 560 (VP, § 642, p. 411).

[62] KSA 11, 36 [22], p. 560 (VP, § 642, pp. 411-412).

[63] KSA 10, 24 [14], pp. 650-651 (VP, § 641, p. 411).

[64] KSA 12, 2 [63], p. 89 (VP, § 650, p. 415). *Cf.* și KSA 13, 14 [82], p. 262 (VP, § 689, p. 444): „*Viața*, ca forma cea mai cunoscută nouă

Exemplul cel mai potrivit este cel al nutriției organismelor primitive.

> Protoplasma își întinde pseudopodele pentru a căuta ceva care i se opune, – nu datorită foamei, ci a voinței de putere. Apoi ea încearcă să înfrângă acel ceva, să-l asimileze, să-l integreze: - ceea ce se numește „nutriție" este doar un fenomen secundar, un folos practic al acelei voințe originare de a *deveni mai puternic*.[65]

În alți termeni, principiul vieții nu este utilitatea, ci creșterea, idee contrară biologiei darwiniste[66]. În fond, ar trebui regândit ce anume înseamnă de fapt utilitatea. Pentru aceasta, este necesar să ne întrebăm, în fiecare caz în parte: „*util* în raport cu ce?" Punând o întrebare atât de simplă, Nietzsche vrea să sugereze că utilitatea este prost înțeleasă atunci când este pusă în legătură cu „durata" individului, cu simpla sa conservare. Căci ceea ce contribuie la conservarea individului poate constitui, în realitate, un factor care inhibă evoluția și creșterea sa.

---

a ființei, este în mod specific o voință a acumulării de forță –: toate procesele vieții își găsesc aici pârghia proprie: nimic nu vrea să se conserve, totul se însumează și se acumulează."

[65] KSA 13, 14 [174], p. 360 (VP, § 702, p. 450). *Cf.* și KSA 12, 9 [151], p. 424 (VP, § 656, p. 417): „Voința de putere se poate manifesta doar în prezența unei *opoziții*; ea caută prin urmare ceea ce i se opune, – aceasta este tendința originară a protoplasmei atunci când își întinde pseudopodele și pipăie în jur. Aproprierea și încorporarea sunt mai ales o voință de a supune, o modelare, imprimare a formei proprii, transformate, până când, în cele din urmă, ceea ce a fost supus a trecut cu totul în sfera de putere a atacatorului, sporindu-l. – Dacă această încorporare eșuează, configurația se descompune; iar *dualitatea* apare ca rezultat al voinței de putere: pentru a nu pierde ceea ce s-a cucerit, voința de putere se scindează în două voințe (după împrejurări, fără a abandona complet liantul propriu între cele două)."

[66] KSA 12, 7 [44], p. 309 (VP, § 649, p. 414).

Dimpotrivă, o lipsă ori un defect – piedici serioase în calea conservării – pot încuraja evoluția altor părți ale individului, bunăoară stimularea altor organe. Tot așa, o condiție nefavorabilă – internă ori externă – poate acționa ca stimulent și „condiție existențială" a conservării, a „economiei cu sine" a individului[67]. Această luptă permanentă în care sunt angrenate părțile individului – lupta pentru hrană și pentru spațiu, de exemplu – reprezintă constituția intimă a acelui individ[68]. Pătrundem astfel în interiorul procesului de formare a unităților, pe care le-am putea crede a fi simple și minimale, în vreme ce în ele se ascunde de fapt o debordantă multiplicitate. Scopul etalării acestei formări este acela de a spulbera orice iluzie substanțialistă. Până și fiecare organ dintr-un individ este constituit în manieră pluralistă. Împotriva lui Darwin, Nietzsche descoperă extraordinara creație din interior a formelor, creație care se folosește de condițiile exterioare ca de un simplu mijloc[69]. Ea este, în momentul inițial, o creație liberă de un anumit scop, noua formă primind însă ulterior – odată cu intrarea în acea formidabilă luptă dintre părțile individului – anumite utilități parțiale, niște întrebuințări care îi dau, cu vremea, un chip anumit[70]. Toate funcțiile organice sunt deductibile – logic, dar și în chip real – din voințele de putere. În lumea organică, voința de putere se specializează fără încetare, arătându-se „ca voință de hrană, de posesie, de

---

[67] KSA 12, 7 [25], p. 304 (VP, § 647, p. 414).

[68] Probabil că ideea este împrumutată de Nietzsche din unele teorii științifice ale vremii sale. *Cf.* Wolfgang Müller-Lauter, „Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", in: *Nietzsche-Studien*, Band 7, 1978, pp. 189-223.

[69] *Cf.* KSA 12, 7 [9], p. 295 (VP, § 681, p. 435): „Viața *nu* este adaptare a condițiilor interne la cele externe, ci voința de putere, care, din interior, își supune și încorporează tot mai mult «exterior»."

[70] KSA 12, 7 [25], p. 304 (VP, § 647, p. 414).

instrumente, de servitori (supuși) și stăpâni" Or, aceasta este configurația oricărui corp.

> Viața însăși este *în esență* sustragere, rănire, biruință asupra celui străin și asupra celui mai slab, oprimare, duritate, impunerea cu forța a formelor proprii, asimilare sau, cel puțin și în cel mai blând caz, exploatare, – dar la ce bun să întrebuințăm mereu aceste cuvinte în care s-a întipărit din vremuri străvechi un sens defăimător? Chiar și corpul în interiorul căruia, după cum s-a presupus mai sus, indivizii se tratează ca egali – aceasta se întâmplă în toate aristocrațiile sănătoase –, acest corp este obligat el însuși, în caz că e un corp viu și nu unul muribund, să întreprindă împotriva celorlalte corpuri fapte de la care indivizii care îl alcătuiesc se abțin reciproc: el va trebui să fie întruchiparea voinței de putere, el va dori să crească, să se extindă, să acapareze, să dobândească preponderența, – și aceasta nu pe temeiul vreunei moralități sau imoralități oarecare, ci din cauză că el *trăiește*, și pentru că viața este tocmai voință de putere.[71]

În lumea organică, „voința mai puternică o dirijează pe cea mai slabă. Nu există nici o altă cauzalitate în afară de cea a voinței de putere."[72] Sau, în termeni asemănători: „Viața este doar un *mijloc* pentru ceva: este *expresia* formelor de creștere a puterii."[73] „Oriunde am găsit viață, găsit-am voință de putere."[74], putem conchide împreună cu Nietzsche. Viața prezintă două tendințe – afirmația și negația de sine –, în funcție de tipul voinței de putere pe care o întruchipează: puternică sau slabă, altfel spus, afirmativă sau negativă[75].

O construcție cel puțin la fel de laborioasă întâlnim în *sfera umană*. Corpul omenesc, după Nietzsche elementul

---

[71] KSA 5, p. 207 (BR, § 259, p. 197).

[72] KSA 11, 35 [15], p. 514 (VP, § 658, p. 418).

[73] KSA 12, 9 [13], p. 345 (VP, § 706, p. 453).

[74] KSA 4, p. 147 (Z, II, „Despre depășirea de sine", p. 179).

[75] KSA 6, p. 311 (EH, pp. 38-39).

hotărâtor al ființei noastre, se comportă la fel ca orice corp din lumea vie: este o multiplicitate, iar astfel „o configurație a puterii" Corporalitatea este pusă în valoare atâta vreme cât se acordă credit diversității, spațiului, timpului și mișcării[76]. În fiecare corp există o „aristocrație", adică o „pluralitate a stăpânilor" care se exprimă în lupta celulelor și a țesuturilor[77]. De aici încolo, totul funcționează la fel ca în restul lumii organice. Avem o diferențiere a activităților, așadar un fel de diviziune a muncii înăuntrul corpului, absolut necesară pentru exersarea dominației. Nutriția, de pildă, este consecința asimilării continue, deci o formă a voinței de putere. Totodată, reproducerea celulelor prin descompunere apare „ca urmare a incapacității celulelor dominante de a organiza ceea ce s-a asimilat"[78]. Elementul mai puternic, pentru a se institui ca „tip superior" al voinței de putere, îl reduce pe cel mai slab decât el la o simplă funcție, la un instrument al propriei sale creșteri. Găsim aici și sentimentul puterii, care însoțește pas cu pas actul stăpânirii. Cât privește sufletul, conștiința, moralitatea – nu sunt altceva decât elemente adăugate procesului corporal, folosite ca instrumente în slujba creșterii vieții. În ea însăși, viața organismului uman este inconștientă și, din acest motiv, se află în afara moralității. Toate valorile supraordonate sunt, de fapt, simple expresii – ipos-

---

[76] KSA 11, 36 [36], p. 566 (VP, § 659, p. 420). *Cf.* și KSA 11, 36 [21], p. 560: „Cu cât este mai mare avântul spre unitate, cu atât mai mult avem de-a face cu ceva slab; cu cât este mai mare avântul către varietate, diferență, scindare interioară, cu atât avem acolo mai multă forță."

[77] KSA 12, 2 [76], p. 96 (VP, § 660, p. 420). *Cf.* și KSA 11, 40 [42], p. 650 (VP, § 490, pp. 321-322).

[78] *Ibidem.*

faziate – ale voințelor de putere: ale instinctelor și afectelor, ale simțurilor și sentimentelor, ale dorințelor și pasiunilor, ale nevoilor și trebuințelor noastre, ale tuturor acestor forme pe care le întruchipează voința de putere și care fac din om un *homo natura*[79]. Impulsurile dominante sunt, de fapt, cele care se impun ca valori absolute, ca etaloane ce trebuie urmate în orice evaluare („ca *instanțe valorice supreme, ba chiar ca forțe creative și guvernante*"[80]). Ele își dispută întâietatea și, în lupta lor, încearcă să se instituie ca valori supreme, pe care elementele mai slabe ar fi chemate nu doar să le respecte, ci să le ia drept principii ale autodefinirii lor, acceptându-le astfel dominația. Această idee este reluată într-un alt fragment:

> Fiecare instinct este o formă a setei de a domina. Fiecare își are perspectiva proprie pe care urmărește s-o impună ca normă tuturor celorlalte instincte.[81]

Evaluările ce aparțin ființei umane, din care izvorăsc toate activitățile intelectuale, sunt formate, la rândul lor, în funcție de nevoile și trebuințele sale. Tocmai de aceea putem spune că „nevoile noastre sunt cele care *interpretează lumea*; instinctele noastre împreună cu ale lor Pentru și Împotrivă"[82]. Omul în întregul său – constituit grație prevalenței, în multiplicitatea acestor date, a unui element dominant – acționează totuși ca și cum ar fi o unitate. Întâlnim „în mare" ceea ce am observat „în mic", adică aceeași tendință către creșterea puterii. „Ceea ce vrea omul, ceea ce vrea fiecare parte infimă a unui organism viu este un *plus de putere*. [...] Datorită acelei

---

[79] KSA 12, 2 [131], p. 132 (VP, § 391, p. 248); KSA 5, p. 169 (BR, § 230, pp. 159-160).

[80] KSA 12, 7 [3], p. 257 (VP, § 677, p. 434).

[81] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).

[82] *Ibidem*.

voințe caută el opoziția, are el nevoie de ceva care să i se opună..."[83] Voința de putere este, în om, tocmai „forța ce ar putea să poruncească"[84].

În mod surprinzător, Nietzsche descoperă aceeași structură a realului în *lumea anorganică*. Voința de putere este și aici unica realitate. Ideea este exprimată, în câteva locuri, sub următoarea formă: „viața este doar un *caz particular* al voinței de putere; este cu totul arbitrar să afirmi că totul tinde să acceadă la *această* formă a voinței de putere"[85]. Fragmentul anterior vrea să spună că voința de putere nu se limitează la sfera vieții, ci se regăsește în orice ființare. Cum viața reprezintă modul de a fi al lumii organice și al omului, este evident că voința de putere va fi întâlnită și în ceea ce a rămas din realitate, adică lumea anorganică. O afirmație explicită a ideii găsim în alte fragmente, unde este introdusă în discuție tema perspectivismului.

> Și în domeniul anorganicului pentru un atom-forță este luată în considerație doar vecinătatea sa: forțele din depărtare se anulează. Aici se ascund germenii *caracterului perspectival* și motivul pentru care o ființă vie este în întregime „egoistă".[86]

> Tocmai perspectivismul necesar în virtutea căruia fiecare centru de forță – iar nu doar omul – construiește *din sine însuși*

---

[83] KSA 13, 14 [174], p. 360 (VP, § 702, p. 450). *Cf.* și KSA 12, 10 [118], p. 524 (VP, § 382, p. 242): „Eu apreciez omul după *cuantumul de putere și bogăție al voinței sale*, nu după slăbiciunea și extincția ei." De asemenea, KSA 5, pp. 61-62 (BR, § 44, p. 54); KSA 5, pp. 126-128 (BR, § 203, pp. 117-119); KSA 6, pp. 84-85 (AI, „Morala ca anti-natură", § 3, pp. 473-475).

[84] KSA 12, 10 [206], p. 582 (VP, § 385, p. 245).

[85] KSA 13, 14 [121], p. 301 (VP, § 692, p. 445). *Cf.* și KSA 12, 9 [13], p. 344 (VP, § 706, p. 453): „Viața este un caz particular: trebuie să întemeiezi *întreaga* existență, și *nu* doar viața."

[86] KSA 11, 36 [20], p. 560 (VP, § 637, p. 409; traducere modificată).

întreg restul lumii, cu alte cuvinte îl măsoară, îl pipăie, îl modelează prin forța proprie...[87]

Avem, așadar, un fel de perspectivism și la nivelul anorganic, împotriva obișnuinței de a-l considera ca fiind propriu doar omului și sferei organice. De fapt, această lume mecanică, perfect „materială", este „o realitate de același rang cu înseși pasiunile noastre", „o formă mai primitivă a lumii afectelor, lume în care se află înglobat într-o unitate puternică tot ceea ce se ramifică și se profilează mai apoi în procesul organic"[88]. Din acest motiv, ea este „o formă prealabilă a vieții" În virtutea continuității dintre sferele realului, Nietzsche susține că peste tot unde întâlnim lupta pentru putere a elementelor rivale vom avea de-a face și cu o evaluare a întregului spațiu al disputei, realizată din punctul de vedere al forței dominante. Dar, așa cum vom arăta într-un capitol viitor, lumea anorganică se caracterizează printr-o formă de perspectivism ceva mai palidă, atenuată, ceea ce nu este neapărat un dezavantaj al ei. Realitatea se constituie chiar și la nivelul anorganic – dintr-o multitudine de mici „lumi" formate în interiorul fiecărui centru de forță sau, cu alt termen, în fiecare voință de putere.

Splendoarea calităților. Valoare și evaluare

După Nietzsche, „esența cea mai lăuntrică a ființei este voința de putere"[89]. În fiecare sferă a existenței (anorganică, organică și umană) găsim la lucru voința de putere, sub forma unui raport al forțelor ce acționează

[87] KSA 13, 14 [196], p. 373 (VP, § 636, p. 409).
[88] KSA 5, pp. 54-55 (BR, § 36, p. 47).
[89] KSA 13, 14 [80], p. 260 (VP, § 693, p. 445).

în acel câmp. Raportul respectiv exprimă o anumită valorizare a întregului. „Fiecare centru de forță are pentru întregul rest propria *perspectivă*, adică propria *valorizare* bine determinată, propria formă de acțiune, propria formă de împotrivire."[90] Analizele precedente au pregătit terenul pentru înțelegerea adecvată a acestui fragment, amintit anterior. Ce însemnătate au valorile însele în actul valorizării, definit aici ca simplă exprimare a forței? Pentru a răspunde acestei întrebări, trebuie să pornim din nou de la termenul de forță. Dacă fiecare forță posedă atât un anumit cuantum (cantitatea încorporată de ea la un moment dat), cât și o calitate, putem spune că valorile au de-a face tocmai cu calitățile forțelor. Dar, așa cum am arătat deja, calitățile forțelor derivă din cantitățile lor: o forță este activă dacă are o cantitate mai mare decât celelalte forțe pe care le întâlnește și este reactivă în caz contrar. Cu toate acestea, calitățile nu sunt întru totul reductibile la cantități. Ideea lui Nietzsche este extrem de importantă și novatoare: calitățile forțelor împlinesc o formidabilă mișcare de întoarcere asupra acestor forțe, contribuind decisiv la creșterea lor cantitativă.

> Oare n-ar trebui să fie orice *formă de cantitate* un indiciu al *calității*? Puterii sporite îi corespund o altă conștiință, un alt mod de a dori, o altă perspectivă a privirii: creșterea însăși este o dorință *de a fi mai mult*; dintr-un *quale* crește dorința spre un mai mult al *quantum*-ului; într-o lume pur cantitativă totul ar fi mort, împietrit, nemișcat. – Reducerea tuturor calităților la cantități este un nonsens: ceea ce rezultă este faptul coexistenței lor, o analogie – [91]

După cum observăm, Nietzsche nu este un filozof reducționist. După el, infrastructura cantităților forțelor

[90] KSA 13, 14 [184], p. 371 (VP, § 567, p. 366).
[91] KSA 12, 2 [157], pp. 142-143 (VP, § 564, p. 364).

stă la baza suprastructurii calităților – deopotrivă ale forțelor și ale voințelor de putere –, fenomen pe care îl putem depista atât în lumea anorganică, dar și în cea organică, inclusiv în cazul omului. Cu toate acestea, suprastructura calităților, tocmai prin valorile pe care omul le introduce în lume – în lumina cărora lumea însăși este valorizată într-un fel sau în altul –, conduce la „dorința spre un mai mult al *quantum*-ului". Altfel spus, dacă fiecare centru de forță valorizează mediul său în funcție de cantitatea forței dominante dinlăuntrul său, omul valorizează lumea și în funcție de valori și idealuri, preluate din trecutul său și al umanității, asumate și transformate în convingeri intime.

Pe scara ființelor există un fel de urcuș: fiecare strat al realului se așază deasupra celui imediat inferior, preluând modul lui de a fi, dar adăugând un plus de „valorizare" perspectivistă. Organismele vii, bunăoară, asumă structura de bază a lumii anorganice, iar sfera umanului se clădește pe edificiul celorlalte două. Cu cât urcăm însă de la unul la celelalte, de la „infrastructură" la „suprastructură", valorile suprastructurii se întorc tot mai mult asupra infrastructurii, influențând modul în care realul se construiește pornind de la cea din urmă. Puse în lucruri de către om, valorile pot deturna bunul mers al instinctelor – al voințelor de putere primare înscrise în ființa lui –, modificând radical „lumea" sa. Observăm deseori acest fenomen: valorizările împlinite de om nu sunt în funcție de ceea ce el este deja, de modul lui de a fi, ci i se impun oarecum din afară, pervertind sensul întregii sale lumi interioare și, indirect, al lumii exterioare al lumii exterioare, desigur, așa cum îi apare lui.

Care este motivul pentru care apare, la nivelul umanului, această „defecțiune ontologică", pentru a o numi

astfel? De ce se abate omul de la bunul mers – pur cantitativist – al naturii? Nietzsche oferă un răspuns simplu, dar elocvent: această deviere ține de limitele sale, este adânc înscrisă în modul său de a fi.

„Cunoașterea" noastră se limitează la constatarea *cantităților*; însă noi nu putem împiedica prin nimic perceperea acestor diferențe cantitative drept *calități*. Calitatea este un adevăr *specific perspectivei* noastre; nu un „în sine"

Simțurile noastre au un anumit cuantum drept medie în cadrul căreia ele funcționează, cu alte cuvinte noi percepem ceea ce este mic și mare în raport cu condițiile existenței noastre. Dacă am ascuți sau reduce de zece ori acuitatea simțurilor noastre, am dispărea: – cu alte cuvinte, noi percepem chiar *raporturile de mărime* drept calități, în funcție de condițiile de posibilitate ale existenței noastre.[92]

Dacă am putea izola aspectul „pasiv" din cunoașterea noastră, am înregistra doar cantități și diferențe cantitative. Însă acest lucru este imposibil. Deja odată cu actul percepției – așadar chiar de la începutul cunoașterii – intră în joc calitățile (valorile), „adevăruri" de nedemonstrat prin ele însele, dar ale căror efecte le observăm la nivelul elementar al experienței omenești. Aceste „condiții de posibilitate ale existenței noastre" sunt, în mod fatal, înseși condițiile de posibilitate ale percepției. Concluzia derivată de aici este că percepțiile sunt deja impregnate valoric, iar prin ele realitatea este interpretată de noi într-un fel anumit.

Calitățile sunt limitele noastre insurmontabile: nu putem împiedica prin nimic să resimțim simple *diferențe cantitative* drept ceva fundamental diferit de cantitate, adică drept *calități* ce nu pot fi reduse una la cealaltă. Dar tot ceea ce înseamnă

[92] KSA 12, 5 [36], p. 197 (VP, § 563, p. 364).

„cunoaștere" se raportează la domeniul în care putem număra, cântări, măsura, la cantitate: în timp ce, dimpotrivă, toate percepțiile noastre valorice (adică tocmai percepțiile noastre) sunt determinate de calități, respectiv de „adevărurile" ce depind exclusiv de perspectiva noastră, adevăruri care pur și simplu nu pot fi „cunoscute". Este de la sine înțeles că orice ființă diferită de noi percepe alte calități și prin urmare trăiește într-o altă lume decât aceea în care trăim noi. Calitățile reprezintă veritabila noastră idiosincrazie umană: a pretinde ca aceste interpretări și valori umane ce ne revin să fie valori universale, și poate constitutive, aparține smintelii ereditare a vanității umane.[93]

Când valorile și idealurile sunt complet interiorizate, ele devin „adevăruri", certitudini definitive ale ființei umane. Altfel spus, ajungem să le resimțim – pentru a vorbi în termenii lui Kant – ca pe niște date constitutive, și nu doar regulative. Le investim cu trăsăturile universalității și necesității: faptul că vin de dincolo de om este un semn, pentru noi, că ele sunt obiective. Acesta este aspectul lor negativ, am putea spune, înșelăciunea sub care ni se înfățișează. Însă ele reprezintă, în același timp, datele prin intermediul cărora noi existăm, cu percepțiile noastre cu tot. Lumea însăși, așa cum ne este dată nouă, există datorită lor. Iată din ce motiv aceste măști ne sunt perfect necesare. Cu toate acestea, caracterul lor necesar nu ar trebui să le ofere, automat, și statutul unor date obiective. Din ce motiv nu recunoaștem aspectul lor subiectiv, așadar perspectivismul lor? Textul lui Nietzsche ne indică doar faptul că ele sunt instrumente ale creșterii puterii și ale dominației. În om, voința de putere, acest fapt primar ascuns în profunzimile naturii sale și ale întregii realități, acționează tocmai în acest mod. În el,

[93] KSA 12, 6 [14], p. 238 (VP, § 565, p. 365).

perspectivismul, iluzia, masca, minciuna se dovedesc a fi mai puternice și, totodată, într-o mai mare măsură necesare decât în toate celelalte sfere ale existenței. Datorită lor, dominația cunoaște aici forme dintre cele mai subtile: minciuna este necesară pentru a putea trăi, ea este un lucru de-a dreptul divin[94].

Cei care creează valorile, ordonându-le în table cu pretenția fixității, sunt oamenii înșiși, prin definiție „creatori". Altfel spus, sunt voințele de putere care acționează, fără încetare, în vederea depășirii de sine. Valorile iau naștere prin evaluări[95], prin estimarea mijloacelor dominației. Ele apar, așadar, odată cu exprimarea – și obiectivarea – diferenței, a distanței pe care voința o are față de celelalte și pe care, totodată, vrea să o sporească. Acesta este motivul pentru care valorile contribuie la exercitarea dominației. A da sens lucrurilor, anume propriul tău sens, instituindu-l ca și cum ar fi unicul sens posibil și permis – acesta este un mijloc pentru creșterea distanței, adică a puterii.

---

[94] KSA 13, 11 [415], p. 193 (VP, § 853, p. 546); KSA 13, 11 [327], p. 139. Într-un alt loc, Nietzsche susține că afirmarea vieții este totuna cu afirmarea minciunii. *Cf.* KSA 11, 25 [101], p. 37.

[95] KSA 4, p. 75 (Z, I, „Despre o mie și unu de scopuri", pp. 118-120; traducere modificată): „Doar omul a dat valoare lucrurilor, în vederea conservării sale, – el a dat mai întâi sens lucrurilor, un sens omenesc! De aceea se numește «om», adică acela care estimează. A estima înseamnă a crea [...]. Valoarea există doar prin estimare: și fără estimare nuca existenței este seacă." *Cf.* și KSA 13, 11 [96], p. 45 (VP, § 675, p. 430): „Toate evaluările sunt doar consecințe și perspective mai restrânse *în slujba* acestei voințe unice; evaluarea *însăși* este doar această *voință de putere*." De asemenea, KSA 5, p. 306 (GM, II, § 8, p. 349): „omul se desemna pe sine însuși drept ființa care măsoară valori, care evaluează și măsoară ca «animal apreciator în sine»."

> Evaluările noastre determină ce lucruri acceptăm noi în general și *cum* anume le acceptăm. Însă aceste evaluări sunt introduse și reglementate de către voința noastră de putere.[96]

Dacă sfera umană ar funcționa după regulile celorlalte sfere ale existenței, atunci valorile ar trebui să fie întru totul reductibile la o „scală numerică și graduală a forței" (conform acestei ordini matematice a naturii, creșterea valorii ar semnaliza creșterea forței, în vreme ce scăderea ei ar fi semnul diminuării forței[97]. „«Valoarea» este în esență punct de vedere pentru creșterea sau diminuarea acestor centre de comandă."[98] Or, creșterea și scăderea forței înseamnă, de fapt, sporirea și diminuarea diferenței dintre forțe.

Câtă diferență, atâta putere

Nu întâmplător, articulațiile acestui gând sunt expuse prin introducerea conceptului de *putere*. „*Valoarea* este cuantumul maxim de putere pe care omul și-l poate încorpora."[99] Sau, într-un alt fragment: „După ce se măsoară în mod obiectiv *valoarea*? Numai după cuantumul de *putere sporită și organizată*."[100] Pentru Nietzsche, puterea este tocmai diferența dintre forțe și, implicit, dintre voințele de putere. Câtă diferență există și este exprimată, exact atâta putere este pusă în joc. Înțelegem acum mai bine faptul că expresia centrală a filozofiei nietzscheene – voința de putere – nu echivalează cu faptul că voința vrea ceva dat, prestabilit și fixat, ceva

---

[96] KSA 11, 26 [414], p. 262.
[97] KSA 13, 14 [105], p. 283 (VP, § 710, pp. 456-457).
[98] KSA 13, 11 [73], p. 36 (VP, § 715, p. 459).
[99] KSA 13, 14 [8], p. 221 (VP, § 713, p. 458).
[100] KSA 13, 11 [83], p. 40 (VP, § 674, p. 429).

ipostaziat de ea ca „putere"[101]. Voința nu vrea decât creșterea ei, iar acest lucru se petrece, desigur, grație puterii pe care o deține deja în ea însăși. În această expresie, cei doi termeni, voință și putere, nu pot fi înțeleși decât împreună. Căci ceea ce permite unei voințe să vrea ceva anume este tocmai puterea[102], adică diferența din sânul ei, pe care voința vrea să o facă tot mai mare. Voința de putere dispune de o putere „internă", care nu este altceva decât diferența dintre forțele ce acționează înlăuntrul ei. Exact în acest sens trebuie să spunem că voința de putere este o sinteză a forțelor. Din această perspectivă, ea se identifică, *de facto*, cu forța dominantă în acel dispozitiv al puterii (în acel aranjament al forțelor). Voința sintetizează respectivele forțe tocmai datorită tendinței sale de a spori diferența existentă între ele, lucru realizabil doar prin expansiunea asupra forțelor vecine. Sau, în alte cazuri, prin alianțele cu dispozitivele învecinate are loc o divizare a celui dintâi aranjament.

Ce anume contribuie decisiv la creșterea diferenței? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: valorile, mai precis anumite valori, și anume cele morale[103]. Din acest motiv, creând „binele" și „răul", omul a inventat de fapt cel mai eficient instrument al dominației.

> Da, multe țări văzut-a Zarathustra și multe neamuri: dar nicăieri pe pământ Zarathustra n-a găsit putere (*Macht*) mai uriașă decât lucrarea celor ce iubesc: „bine" și „rău" este numele ce-l poartă.[104]

---

[101] *Cf.* Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band II, Neske, Pfullingen, 1961, p. 265.

[102] *Cf.* și Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 96-97.

[103] KSA 4, p. 149 (Z, II, „Despre depășirea de sine", p. 181; traducere modificată): „Dar din valorile voastre crește o stăpânire (*Gewalt*) mai mare și o nouă depășire."

[104] KSA 4, p. 76 (Z, I, „Despre o mie și unu de scopuri", pp. 118-120; traducere modificată).

> Stăpânirea voastră – a voastră cei ce evaluați – se folosește de valorile și de noțiunile de bine și rău ale voastre; iată în ce constau iubirea voastră tainică și strălucirea, tremurul și revărsarea sufletului vostru.[105]

Nietzsche se înțelege pe sine sub imperativul creației, al voinței de putere afirmative. Însă „cel ce trebuie să fie creator mereu distruge". Patosul destrucției deci nu este o simplă toană a filozofului. El își asumă sarcina de a deconstrui înseși valorile morale, adică „binele" și „răul", armele cele mai eficiente ale dominării de-a lungul istoriei Europei. Dar critica valorilor morale primește forma, oarecum neașteptată, a unei radicale critici a metafizicii[106]. Întreaga metafizică, urmărind obsesiv deducerea condiționatului din necondiționat, frizează absurdul. În acest caz, în ce constă noutatea poziției nietzscheene? Oare asumarea voinței de putere ca ingredient al oricărei ființări, ba chiar ca principiu, conduce automat și la depășirea formelor anterioare ale întemeierii, dominante în istoria metafizicii? Noutatea adusă de „principiul" amintit nu poate fi neglijată. Pentru Nietzsche, condiționatul (lucrurile, oamenii, ideile ori faptele de limbaj) și necondiționatul (voința de putere) sunt de aceeași natură. Așa cum arată Deleuze, voința de putere este un

---

[105] KSA 4, p. 149 (Z, II, „Despre depășirea de sine", p. 180; traducere modificată).

[106] Ca o curiozitate istorică, să consemnăm că Alfred Bäumler este, cel mai probabil, primul exeget care a avut ideea de a vorbi despre „metafizica" lui Nietzsche, considerând-o legată de supoziția voinței de putere, întrebându-se în același timp dacă nu cumva acest proiect se opune întregii metafizici anterioare. Punând în relație tezele metafizice cu „intențiile politice" ale lui Nietzsche, el vede în filozofia acestuia fundamentul teoretic al național-socialismului. *Cf.* Alfred Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

principiu plastic[107], unul care ia forma lucrurilor pe care le întemeiază, metamorfozându-se odată cu ele. Cu alte cuvinte, ea este un principiu dinamic, împărtășindu-se din aceeași eternă devenire ca și lucrurile însele. Aparține suprafeței lucrurilor, și nu vreunei nebuloase profunzimi. Nu este mai extinsă decât cele pe care le întemeiază, nici nu are vreun sens în absența lor. Voința de putere este identificabilă doar în particularul situației, acționând într-un lucru anumit, și nu venind din afara lui. Nu se află în spatele lucrului, separată de el. În justificarea unui fapt sau a unei idei, trebuie luată în calcul doar o *anumită* configurație a forțelor, un *anumit* aranjament aparținând unei voințe de putere. Acest aranjament însă, la rândul lui, este condiționat de alte voințe, este deductibil dintr-un joc mai larg, din care fac parte voințele de putere aflate în proximitatea celei dintâi. Avem de-a face, la rigoare, cu două tipuri de vecinătate. Pe lângă cea spațială, datorată hazardului ce aduce forțele laolaltă, este prezentă și o vecinătate temporală. Conform ei, un lucru anumit – așa cum am văzut, nimic altceva decât configurația unei voințe de putere – nu este derivabil la infinit din alte aranjamente anterioare. Această configurație, „scena" însăși pe care se desfășoară raportul voinței respective cu altele asemenea ei, este deductibilă doar din trecutul ei proxim, din dispozitivele de putere care au precedat-o. Fiecare dintre ele urmează același traseu sinuos. Nu există o configurație primă, o „scenă" originară care ar precumpăni decisiv în comparație cu celelalte. Altfel spus, nu există un element prim care să întemeieze întregul lanț al configurațiilor voințelor de putere. Din perspectiva temporalității, „regula" apariției unui aranjament constă în a dispune de momentul

[107] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 57.

oportun. Așa cum nu există o regulă fixă a învecinării spațiale, tot așa doar întâmplarea hotărăște întâlnirea unor forțe la un moment dat, și nu în oricare altul.

Problema raportului cu metafizica anterioară ne apare acum în toată complexitatea ei. Deși avantajele noului „principiu" sunt evidente, ele nu depășesc statutul unor determinații minimale. Datorită lor putem descrie adecvat miza și noutatea gândului lui Nietzsche, dar nu și complexitatea lui. Analiza din capitolul de față ne-a condus către înțelegerea voinței de putere ca principiu sintetic. Numai că sinteza este aici una prin diferență, dar nu și prin separație. Cu alte cuvinte, ea se împlinește din interiorul jocului diferențial al forțelor (și al voințelor de putere), un joc care exclude intervenția unei reguli exterioare. Voința de putere este sintetică într-un sens nou: fiecare voință de putere tinde să le „înghită" pe cele aflate în proximitatea ei, să le înglobeze în ea însăși, deci să le sintetizeze. Evoluția operei lui Nietzsche poate fi mai bine surprinsă dacă înțelegem necesitatea internă a introducerii acestei problematici. Primele texte evocă deja o filozofie a puterii, strâns legată de ideea raportului conflictual al forțelor. Dar, mai mult decât atât, trebuia explicată și noua formă de unitate în diferența forțelor. Aici apare conceptul voinței de putere. Ea nu este altceva decât un „centru de comandă" care acționează în vederea depășirii stadiului de putere deja atins și care, indirect, pune în mișcare un mecanism al conservării dominației. De fapt, noutatea adusă de conceptul în discuție constă în reunirea mai multor trăsături ale puterii, imposibil de perceput ca unitare până atunci: creștere, dominație, stăpânire, diferență, raport, cantitate a forței și, totodată, calitate a ei, unitate și multiplicitate, stabilitate și depășire, ființă și devenire.

Dar în ce raport se află această filozofie cu proiectul metafizic al modernității? În viziunea lui Heidegger, Nietzsche diagnostichează corect „epuizarea" metafizicii, fiind însă incapabil să-i depășească granițele. După el, filozofia voinței de putere reprezintă ipostaza ultimă a metafizicii moderne a subiectului, cel din urmă moment al înscăunării dominației depline asupra ființării prin intermediul tehnicii. După Heidegger, ea poate fi descrisă prin ecuația ființă = valoare, al cărei sens este acela că nu mai există valori date, acestea fiind configurate de voința de putere în procesul prin care ea urmărește conservarea și creșterea sa. Astfel, reevaluarea tuturor valorilor ar echivala cu dispunerea tuturor ființărilor sub forma totalității, principiul respectivei dispuneri fiind chiar voința de putere, gândită ca unitate originară și unificatoare[108]. Exegetul care a polemizat deschis cu interpretarea heideggeriană este Wolfgang Müller-Lauter, care susține că reușita depășirii metafizicii, a distrugerii ei (mai degrabă o veritabilă *Zerstörung* decât o simplă *Umkehrung*[109]), este cu mult mai importantă decât aspectele care încă îl leagă pe Nietzsche de

---

[108] *Cf.* Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band II, ed. cit., p. 278. Michael Skowron realizează o evaluare pertinentă a deosebirilor dintre conceptul de metafizică al lui Nietzsche și cel al lui Heidegger și, în același timp, dintre proiectele de depășire a metafizicii corespunzătoare lor, *Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987. O poziție critică față de interpretarea lui Heidegger este exprimată de Jean Granier (*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 626) care argumentează că Heidegger introduce în analiza asupra lui Nietzsche propria sa înțelegere a metafizicii.

[109] Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, ed. cit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck lansează o teză contrară, conform căreia gândirea

gândirea metafizică. Obișnuința de a explica fenomenele făcând apel la principiile lor – sau, nu de puține ori, la principiul unic al întregii existențe – primește o severă corecție prin ideea pluralității voințelor de putere. Totodată, arată exegetul amintit, filozofia voinței de putere nu poate fi subordonată ideii moderne de metafizică, pentru că puterea nu este proprie exclusiv omenescului, ci se întâlnește în toate sferele realului, la fel cum și voința de putere este de regăsit peste tot. În aforismele sale, Nietzsche vorbește deopotrivă despre puterea naturii și a zeilor, a muzicii și a persoanei lui Wagner[110]. Desigur, umanul reprezintă zona privilegiată în care puterea se manifestă și, mai ales, singura în care ea este percepută ca atare. Cu alte cuvinte, numai omul experimentează

---

lui Nietzsche nu este o depășire radicală a metafizicii, ci doar o reîntemeiere a tradiției metafizice: *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968, secțiunea „Nietzsches Stellung zur überlieferten Metaphysik" Teza lui Volkmann-Schluck este criticată de Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985. Printre interpreții cei mai importanți care, în anii '60-'70, au încercat să demonteze ipoteza unei metafizici unitare a voinței de putere se numără Gilles Deleuze, Jean Granier, Pierre Klossowski, Walter Kaufmann, Arthur C. Danto, Wolfgang Müller-Lauter, Rüdiger Hermann-Grimm și mulți alții. De pe lista exegeților care urmează aceeași orientare în anii '80 nu pot lipsi numele lui Johann Figl, Günter Abel și Mihailo Djurić, în vreme ce în anii '90 ea este susținută, printre alții, de Michel Haar, Peter Poellner și Volker Gerhardt.

[110] Volker Gerhardt, „Macht und Metaphysik", in: *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981/1982, p. 207. Concepând realitatea ca putere, arată exegetul amintit, Nietzsche nu înțelege voința de putere ca principiu metafizic, așa cum a crezut Heidegger. *Cf.* Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1996, pp. 285-321.

raportul forțelor ce compun un fenomen ca un raport de putere. Totodată, numai el dispune de sentimentul puterii.

Acest din urmă concept marchează o evidentă discontinuitate în opera lui Nietzsche. Textele timpurii, cele de până la *Așa grăit-a Zarathustra*, supralicitează sentimentul puterii, făcând din el o forță motrice a acțiunii omului. Putem spune că el este un fel de cauză non-humeană: omul acționează în vederea obținerii puterii – sau a păstrării celei cucerite – având ca motivație dobândirea sentimentului puterii și experimentarea lui. Iată câteva exemple. Cuceririle, în istorie, sunt motivate de dorința de a satisface sentimentul de putere al popoarelor[111]. La fel, asceții și martirii acționează din dorința de a simți puterea, de a se simți diferiți, ba chiar superiori în raport cu ceilalți oameni[112]. În unele cazuri, arată Nietzsche, resimțim o nesfârșită plăcere atunci când observăm nereușita adversarului, semnul cel mai sigur al diminuării puterii sale[113]. Sentimentul așteptat al puterii nu este însă, în toate textele timpurii, principala motivație a acțiunilor umane. În multe rânduri, îl aflăm doar ca anexă a puterii ca atare, așa cum aceasta se exprimă în raportul forțelor. De pildă, arătăm recunoștință celor ce ne-au făcut bine, dar motivul este acela de a nu deveni dependenți de celălalt, și deci lipsiți de putere[114]. Ne plătim datoriile față de ceilalți întrucât vrem să ne conservăm sfera de putere proprie și, deopotrivă, sentimentul aferent acesteia[115].

---

[111] KSA 9, 4 [197], p. 149; KSA 9, 4 [244]-[247], pp. 160-161.

[112] KSA 3, pp. 102-103 (A, § 113, pp. 73-74); KSA 3, pp. 384-386 (SV, § 13, pp. 44-46); KSA 9, 4 [174], p. 145; KSA 9, 4 [204], p. 151.

[113] KSA 9, 3 [5], p. 48. *Cf.* și KSA 9, 3 [43], p. 58; KSA 9, 3 [88], p. 70; KSA 2, p. 71 (OPO, § 50, p. 53).

[114] KSA 2, p. 66 (OPO, § 44, p. 50).

[115] KSA 3, p. 100 (A, § 112, p. 72).

Observăm în noi dorința nestăvilită de a ne exersa puterea asupra altora și de a lupta împotriva celor ce încearcă să ne-o diminueze[116]. Până și iubirea față de aproapele nostru își are originea tot în dorința de a poseda mai mult, de a ne extinde sfera de influență asupra semenului. Altfel spus, ne iubim semenul doar pentru a-l transforma într-un serv[117]

În textele târzii însă sentimentul puterii doar însoțește manifestarea ca atare a puterii, derivând din ea: „plăcerea este doar un simptom al sentimentului puterii atinse, o conștiință a diferenței (el nu tinde spre plăcere, ci plăcerea apare atunci când se obține lucrul spre care se tinde: plăcerea însoțește, plăcerea nu mișcă)."[118] Sentimentul puterii nu mai cauzează nimic, dar acțiunile oamenilor și nu doar ale lor – sunt acum explicate prin cauze reale (humeene, cum au mai fost ele numite). Acestea izvorăsc din voința de putere, văzută ca un fel de principiu intern. Lucrurile trebuie privite aici nuanțat. În textele târzii nu avem de-a face cu „internalizarea" propriu-zisă a puterii, cu o cuprindere a ei în imanența voinței. Dimpotrivă, ea desemnează exclusiv raportul dintre forțe. Noutatea adusă de introducerea conceptului voinței de putere constă în aceea că raportul forțelor primește, în sfârșit, o denumire precisă. Totuși, aceasta nu înseamnă că ea devine o interioritate, ci doar că ideea configurației forțelor, a dispozitivului provizoriu pe care ele îl formează, este mai ușor de surprins prin noua dispunere ideatică. De fapt, orice interioritate este iluzorie. Nu este altceva decât o „cută a suprafeței", cum a numit-o Foucault. Odată cu noutatea voinței de putere, este pusă la lucru

[116] KSA 3, pp. 384-386 (SV, I, § 13, pp. 44-46).
[117] KSA 3, pp. 386-387 (SV, I, § 14, pp. 46-48).
[118] KSA 13, 14 [121], p. 300 (VP, § 688, p. 442).

o înțelegere inedită a fenomenelor, evident mai bună decât cea din textele anterioare. Nietzsche găsește acum instrumente mai performante, cu ajutorul cărora surprinde tot mai minuțios formidabila cazuistică a puterii, pe care o întâlnim peste tot în lume, deopotrivă în noi și în afara noastră.

Capitolul 2

INTERPRETAREA CA FENOMEN UNIVERSAL

Putere și interpretare

Sistemul conceptual delimitat anterior, alcătuit din termeni-cheie precum forță, voință de putere, viață, valoare, evaluare și putere, ne-a adus în fața sarcinii de a clarifica operatorul principal al filozofiei lui Nietzsche, acela care cuprinde și totodată comprimă întreaga sa schiță ideatică. Este vorba despre conceptul de *interpretare*. Acesta desemnează într-un mod echivoc – dar tocmai de aceea fertil din perspectivă filozofică – actul ca atare al voinței de putere. Altfel spus, el semnifică procesul creator care dă seama atât de constituția ei internă, cât și de acțiunile prin care ea se exprimă. Urmărindu-l, vom vedea ce „face" efectiv voința de putere și, mai ales, ce poate ea să facă.

Scrierile lui Nietzsche, cu deosebire aforismele târzii (iar dintre acestea, în special cele publicate postum), creditează ideea omniprezenței interpretării[1]. Cu alte cuvinte, ea poate fi descoperită în toate sferele existenței.

---

[1] Merită amintit aici un detaliu privitor la istoria receptării filozofiei nietzscheene. Primul exeget care a observat importanța noțiunii de interpretare pentru gândirea târzie a lui Nietzsche și prezența ei, difuză ce-i drept, în întreaga sa operă este Karl Löwith, în disertația cu titlul *Auslegung von Friedrich Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretation* (1923), rămasă nepublicată. Un rezumat al ei se găsește în: Karl Löwith,

O vom întâlni în lumea anorganică, în cea organică, oarecum supraordonată celei dintâi și, poate în cel mai evident sens al termenului, în lumea omului. Aici, în lumea umană, îi sesizăm mai întâi prezența în sfera corporală, apoi în universul credințelor, al ideilor, al religiilor și al concepțiilor filozofice și, nu în ultimul rând, în cel al artei.

Dar cum se justifică, în fond, caracterul interpretativ al tuturor sferelor existenței (enumerate conform unei progresii ce pare, la prima vedere, de la sine înțeleasă și pe care Niezsche însuși a tratat-o astfel, ca și cum ar fi mai presus de orice îndoială)? Omniprezența interpretării – insinuarea ei în tot ceea ce există (dar nu ca o cuprindere din afară a ființărilor, ci ca o prezență discretă atât în intimitatea fiecăreia, cât și în raporturile ei cu celelalte) – se justifică printr-o opțiune prealabilă. Ea nu este alta decât ideea prezenței universale a voinței de putere[2]

Sämtliche Schriften, Band 6, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1987, pp. 535-538. „În centrul expunerii interpretării generale nietzscheene a sensului, a semnificației și a valorii, îndeosebi a fenomenelor «morale», sufletești și spirituale, se află problema interpretării de sine a lui Nietzsche, văzută în transformările ei temporale." (*ibidem*, p. 535). Desigur, Löwith abordează problema auto-interpretării prin analogie cu filozofia vieții a lui Dilthey, mai precis cu ideea conform căreia viața se exprimă pe sine. Pentru această chestiune, *cf.* Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, p. 12, nota 4; de asemenea, *cf.* Johann Nepomuk Hoffmann, „Hermeneutik *nach* Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation", in: *Nietzsche Studien*, Band 25, 1996, p. 266. Asupra istoriei receptării conceptului nietzschean de interpretare, *cf.* Johann Nepomuk Hoffmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994, pp. 168 *sq.* și Johann Nepomuk Hoffmann, art. cit., pp. 261-306.

[2] Legătura dintre interpretare și voința de putere este observată, pentru prima oară, de către Karl Jaspers, *Einführung in das*

sau, mai corect spus, a *voințelor de putere*, întotdeauna (și obligatoriu) plurale.

Lumea, susține Nietzsche, este o permanentă devenire. Iar devenirea este însuși procesul conflictual al forțelor. Acestea din urmă sunt plurale, dar în număr determinat. Ele acționează și reacționează, oarecum orbește, unele asupra celorlalte. Forțele compun configurații înzestrate cu relativă stabilitate, denumite și voințe de putere. Cele din urmă se află într-o bătălie purtată, la fel ca războaiele din istorie, pe un anumit câmp de luptă. În cuprinsul acestuia, ele sunt deopotrivă actorii și spectatorii luptei cu pricina. Filozofic vorbind, câmpul de luptă reprezintă devenirea însăși. În filozofie, devenirea este gândită realmente atunci (și numai atunci) când o privim dinspre imanența ei. Dimpotrivă, o falsificăm grosolan ori de câte ori o explicăm printr-un principiu transcendent. Rămânem fideli devenirii doar dacă o concepem prin ea însăși, lăsând-o să spună singură ceea ce are de spus. Căci ea nu este un simplu substitut, un *Ersatz* de conjunctură al ființei. „A conferi devenirii atributul ființei – aceasta este forma cea mai înaltă a voinței de putere", scrie Nietzsche într-un aforism sintetic și edificator, care amintește într-un fel de fragmentele presocraticilor. Devenirea nu este altceva decât teatrul de luptă al voințelor de putere. Este scena pe care ele își măsoară, neobosite, puterile.

Verständnis seines Philosophierens (1936). Cu timpul, ideea devine un loc comun. Dintre exegeții care fac din ea o miză a receptării lui Nietzsche, se disting câteva nume: Wolfgang Müller-Lauter, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in: *Nietzsche-Studien*, Band 3, 1974; Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982; Johann Nepomuk Hoffmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, ed. cit.

Fiind „o formă a voinței de putere", interpretarea are două înțelesuri, așa cum două sensuri are și voința de putere: unul singular, iar celălalt plural. Dacă plecăm de la cel de-al doilea (pluralismul este, oricum, ireductibil la o unitate supraordonată), interpretarea ne apare ca fiind înscrisă în fiecare voință de putere. Ea este, altfel spus, o exprimare a acesteia. Ce înseamnă însă că voința de putere „se exprimă" (*drückt sich aus*)? Ce anume are ea de exprimat? Cel care se exprimă în ea este, am putea spune, însuși conținutul ei, anume pluralitatea forțelor din sânul ei. Fiecare voință de putere are de exprimat, totodată, o multiplicitate și mai complexă, aceea a voințelor de putere care-i sunt subordonate și pe care, dominatoare, le ordonează. Dar ce anume pune în mișcare exprimarea pluralității forțelor (și a voințelor), cuprinse, cu sau fără voie, în voința de putere? Acel „ceva" este tocmai principiul de organizare a configurației respective. Acesta este însăși forța care, în interiorul acelui câmp plural, se instituie ca dominantă. Principiul multiplului, așadar, nu vine din exterior, ci este tocmai forța care *pune în ordine*. Este forța care, într-o luptă continuă cu toate celelalte, reușește să dea întregii structuri propriul ei sens, chiar dacă reușita sa este una efemeră. Iată din ce motiv exprimarea proprie voinței de putere este o „consumare a forței", a acelei forțe dominante care îi dictează sensul și modul de a fi.

> Această „voință de putere" se exprimă prin interpretare (*Ausdeutung*), prin forma de consumare a forței.[3]

Ne putem întreba, mai departe: cum anume „se consumă" forța dominantă dintr-o structură a forțelor? Desigur, acest lucru se întâmplă doar în cadrul raportului pe care ea îl întreține cu toate celelalte forțe. Ea „se con-

[3] KSA 12, 10 [138], p. 535 (VP, § 639, p. 410).

„se consumă" în două moduri: mai întâi, ea instituie diferența sa față de celelalte; în al doilea rând, întrucât pune în ordine întreaga structură, ea stabilește diferențele celorlalte forțe unele față de altele. Cu alte cuvinte, forța dominantă „se consumă" prin faptul că trasează granițele dintre forțe, reglând nuanțele ce pot apărea în relațiile lor schimbătoare. Mai mult, fiecare voință de putere, în procesul ei (de creștere ori de descreștere), își impune propriile diferențe în raport cu celelalte voințe de putere. Forța dominantă dinlăuntrul ei, cea care îi conferă un anumit sens, se exprimă și prin raporturile cu forța care, într-o voință străină, imprimă specificul aceleia.

> Voința de putere interpretează (*interpretiert*) [...] ea delimitează, determină grade, diferențe de putere. Simple diferențe de putere nu s-ar putea încă percepe ca atare: trebuie să fie prezent ceva care năzuiește să crească și care interpretează valoric orice altă năzuință de creștere.[4]

Fiecare voință de putere interpretează, adică determină diferențe de putere. Prin aceasta ea percepe, cunoaște, acționează[5]. Diferențele dintre forțe, arată Nietzsche, ar fi insesizabile, necunoscute, nepercepute dacă nu ar intra în spațiul de joc al unei voințe de putere, fiind astfel evaluate, deci interpretate valoric. Interpretarea constă, prin urmare, în a compara fiecare forță atât cu *valoarea* ei, cu *puterea* ei de creștere, cât și cu valorile celorlalte forțe, cu puterea lor de creștere. Or, valoarea este, după cum am văzut, un cuantum de putere. De aceea, interpretarea valorică, adică acțiunea proprie voinței de putere, reprezintă de fapt raportarea forței ordonatoare din acea voință la alta, diferită de ea.

---

[4] KSA 12, 2 [148], pp. 139-140 (VP, § 643, p. 412).

[5] Wolfgang Müller-Lauter, art. cit., p. 43.

După Nietzsche, puterea nu este o mărime în sine, ci o relație instituită, în orice loc și moment, între tendințele de creștere ale forțelor. Ea semnifică un anumit tip de raport, cel de dominație. Interpretarea, putem spune, este mijlocul prin care se înfăptuiește stăpânirea.

> De fapt, interpretarea (*Interpretation*) este chiar un mijloc pentru a pune stăpânire pe ceva.[6]

Interpretarea este, așadar, atât exprimarea voinței de putere, cât și instrumentul dominației. Cele două aspecte se referă, în fond, la unul și același lucru. Exprimarea voinței de putere, aflată la lucru în orice fenomen, constă în afirmarea forței dominante dinlăuntrul ei, cea care dă propriul ei sens și propria direcție pluralității din ea și din proximitatea ei. Or, acest fapt denumește însuși actul dominației. În definitiv, el constă în instaurarea unui raport, a unei diferențe între forțe, tocmai aceea pe care o numim *putere*. Din acest motiv, *principiul intim al interpretării este puterea* – și numai ea[7]. În lumina acestei precizări, devine evident faptul că orice interpretare este violentă: ea este „violare, ajustare, prescurtare, omitere, umplere, amplificare, falsificare"[8].

Dacă interpretarea este exprimarea voinței de putere în actul ei cel mai intim, cel al stăpânirii, atunci ea se află într-un raport de dependență cu tipul căreia îi aparține voința de putere respectivă. Altfel spus, ea variază în funcție de gradul de putere care „se exprimă" în acea

---

[6] KSA 12, 2 [148], pp. 139-140 (VP, § 643, p. 412). *Cf.* și Wolfgang Müller-Lauter, art. cit., p. 39.

[7] *Cf.* și Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, ed. cit., pp. 102-103. Pentru analiza raportului dintre putere și interpretare, în calitate de răspuns la întrebarea „cum" are loc interpretarea, a se vedea *op. cit.*, pp. 105-117.

[8] KSA 5, p. 400 (GM, III, § 24, p. 435).

voință. Mai departe, gradul respectiv poate ține de tendința de creștere a puterii sau, dimpotrivă, doar de cea a conservării. Prin urmare, interpretarea este dependentă de însăși calitatea forței dominante, de faptul că este activă sau, dimpotrivă, reactivă. Orice modificare a puterii dă naștere unei modificări de același calibru a interpretării. Cu fiecare clipă, ne aflăm de fapt într-o nouă configurație de putere, altfel spus într-un nou raport al forțelor respective, deci într-o nouă interpretare. Aceasta din urmă ia naștere din toate cele care o precedă[9]. Cu alte cuvinte, ea este interpretarea unor mai vechi interpretări.

> Aspectul infinit interpretativ al lumii: orice interpretare (*Ausdeutung*): un simptom al creșterii sau al descreșterii.[10]

În ce sens mai putem totuși vorbi despre validitatea interpretărilor? Este această chestiune, firească atunci când este în joc interpretarea de text, una de actualitate în contextul de față? Idealul validității nu are aici conotații epistemologice. Făcând referire la existența ca atare, fenomenul interpretării are un caracter ontologic. Prin intermediul lui aflăm cum sunt constituite lucrurile însele. Din acest motiv, problema validității interpretărilor presupune faptul de a discerne în plan ontologic între interpretări, între aceste unghiuri de vedere, singurele prin care realitatea ca atare se arată. Care este, așadar, criteriul după care le putem compara? În funcție de ce aspect vom indica justețea unora mai degrabă decât a celorlalte?

---

[9] „Fiecare transformare a relației reciproce dintre micile centre – și aceasta se petrece permanent, căci nu există o ordine dată a lor – modifică relațiile de putere și, odată cu acestea, interpretările perspectiviste." *Cf.* Johann Figl, *op. cit.*, p. 110.

[10] KSA 12, 2 [117], p. 120.

Pusă în termeni ontologici, problema ne trimite către intimitatea faptelor pe care, într-o situație sau alta, avem a le judeca. În detaliul unei situații, deci al unei configurații concrete, găsim la lucru tocmai un joc al interpretărilor. Ceea ce ne întâmpină de peste tot – într-un lucru sau într-o idee, într-un corp sau într-o credință – este un pachet de interpretări aflate în dispută, dintre care una reușește deseori să traseze o linie directoare. Luăm cunoștință de acest fabulos spectacol în urma unei activități speciale, grație căreia reușim să devoalăm procesele interpretative din care s-a născut respectivul fapt (lucru, idee, credință etc.). Chestiunea va primi un nume precis și distinct, cel de genealogie. Vom ajunge la el însă ceva mai târziu.

A tematiza validitatea interpretărilor, așadar, nu înseamnă a le compara cu un așa-zis „adevăr" Nu există un criteriu exterior fenomenelor în raport cu care interpretările ar putea fi ierarhizate. Ele nu sunt valide în funcție de un adevăr în sine, de un sens în sine, de un text în sine. Toate acestea, de fapt, nu există. Adevărul, sensul, textul sunt simple interpretări, deoarece în fiecare dintre ele se exprimă o forță dominantă. Prin urmare, ele nu pot fi corecte sau incorecte, adevărate sau false[11]. Validitatea interpretărilor nu presupune neutra lor egalizare. Dimpotrivă, ea se află în totală dependență de recunoașterea diferențelor reale existente între ele. Gradul de putere deci este aici unicul criteriu. Justețea interpretării rezidă în capacitatea ei de a domina, altfel spus în

[11] Nu există o interpretare „corectă" La fel precum textul, lumea însăși cuprinde o pluralitate de interpretări. Există doar o mulțime de perspective interpretative și o multiplicitate de „interpreți". *Cf.* Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, ed. cit., pp. 142 *sq.*; „Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre", *op. cit.*, pp. 88 *sq.*

diferența voinței de putere stăpâne față de cele care, în acea configurație, i se supun[12]. Cu alte cuvinte, o interpretare este cu atât mai justă cu cât este mai nedreaptă față de cele concurente ei. Or, acest lucru se întâmplă în virtutea limitei proprii oricărei existențe. Fiecare este mărginită de propriul ei orizont („există o linie care separă ceea ce poate fi cuprins cu privirea, lumina, de ceea ce este tulbure și întuneric"[13]), în funcție de care ea acționează asupra vecinătății sale. Prin orizontul său, omul comite și el o mulțime de „nedreptăți": erori de judecată și de experiență, excesul de istorie sau, dimpotrivă, un pronunțat simț anistoric.

> Dar cum să fiu, până-n adâncul sufletului, drept! Cum aș putea să dau fiecăruia ce-i al său! Mi-ar fi de-ajuns atâta: să dau fiecăruia ce-i al meu.[14]

Infinitul interpretărilor și facticitatea

Fiecare voință de putere este un moment al unui proces interpretativ. În alți termeni, ea „interpretează", dar totodată este „deja interpretată" (fiind rezultatul altor interpretări). S-a spus, în acest sens, că voința de putere este atât o categorie a interpretării ființei (*genitivus objectivus*), cât și un subiect al interpretării (*genitivus subjectivus*)[15]. În orice ipostază a ei, interpretarea este și ea un moment dintr-un proces mai vast, fiind la fel precum devenirea însăși. Din acest motiv, este lipsit de sens să ne întrebăm „cine interpretează?". Interpretarea e lipsită de un „subiect"

---

[12] A se vedea și Wolfgang Müller-Lauter, art. cit., pp. 48-49.
[13] KSA 1, pp. 251-252 (CI, II, § 1, p. 167).
[14] KSA 4, p. 88 (Z, I, „Despre mușcătura viperei", p. 129).
[15] Johann Figl, *op. cit.*, p. 33.

În spatele ei nu se ascunde un „eu" care, potent și atotștiutor, se raportează la o realitate deja dată. Rațiunea acestei „fărâmițări" a subiectului este următoarea: subiectul interpretării trebuie să fie de aceeași natură cu respectivul act. Este un rezultat al lui, un moment dintr-un vast proces interpretativ.

> Nu putem întreba: „cine interpretează?", căci interpretarea însăși, ca o formă a voinței de putere, are realitate (dar nu ca o „ființă", ci ca un *proces*, o *devenire*) ca un afect.[16]

Realul deci prezintă un caracter interpretativ. De aceea, nu mai putem susține că faptele ar avea sens și independent de acest act, ca și cum ar exista o realitate *în sine* care, la un moment dat, ar fi capabilă să primească în plus anumite interpretări. Dimpotrivă, ea este exclusiv o realitate interpretată. O lume „în sine", perfect „reală" și „obiectivă", este de neconceput. Ființa (*Sein*) nu este altceva decât „ființă interpretată" (*Ausgelegtsein*)[17] O lume pur și simplu „adevărată", adică neinterpretată, este dincolo de orice închipuire. Ideea comportă două aspecte distincte. Pe de o parte, lumea este o interpretare întrucât noi, oamenii, introducem în ea sensuri și valori, sesizând-o apoi tocmai în funcție de acestea. Pe de altă parte, întreaga ființare prezintă un caracter interpretativ în virtutea caracterului ei procesual, adică a faptului că ea este o permanentă devenire. Iar devenirea, acest neobosit joc al forțelor, este, dacă o privim în ansamblul ei, o voință de putere (chestiunea va fi nuanțată ulterior).

---

[16] KSA 12, 2 [151], p. 140 (VP, § 556, p. 361; traducere modificată).

[17] Discuția în acești termeni a fost inițiată, printre comentatori, tot de către Karl Jaspers, care o înțelege în prelungirea criticii kantiene (*op. cit.*, p. 119). Dintre exegeții care preiau expresia lui Jaspers în propriile lor comentarii se remarcă Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, ed. cit., p. 304.

Acest înțeles singular al voinței de putere, ce face referire la întregul lumii, se transferă și asupra faptului interpretării. Tocmai de aceea putem afirma, în baza fragmentelor nietzscheene, că lumea este un proces interpretativ - atotcuprinzător, dar indefinit.

> Caracterul interpretativ al întregii existențe. Nu există nici o întâmplare în sine. Ceea ce se petrece este o grupă de fenomene *interpretate* și sintetizate de către o esență interpretativă.[18]

> Împotriva pozitivismului ce rămâne la nivelul fenomenelor având lozinca „doar *faptele* există", aș replica: nu, tocmai faptele nu există, există doar interpretări. Nu putem stabili nici un fapt „în sine": poate că este chiar o absurditate să vrei așa ceva.[19]

> Lumea ne-a devenit, mai degrabă, încă o dată „nesfârșită", în măsura în care nu putem respinge posibilitatea că ea *cuprinde în sine interpretări infinite*.[20]

În această armătură terminologică și tematică, noțiunea de interpretare nu se referă exclusiv la perspectivele pe care omul le proiectează asupra realității (din el și din afara sa). Acestea doar se alătură altor interpretări, anterioare sferei umane. Fiecare voință de putere (sau fiecare centru de forță) ce intră în componența lumii este o interpretare. În alți termeni, este o perspectivă particulară, un punct de vedere asupra unei lumi care, și ea, rezidă într-un joc al interpretărilor plurale.

---

[18] KSA 12, 1 [115], p. 38. *Cf.* și KSA 3, p. 626 (SV, § 374, p. 261): „...dacă nu cumva întreaga existență este, în esența ei, o existență interpretativă (*ein auslegendes Dasein*)." De asemenea, KSA 12, 2 [149], p. 140 (VP, § 556, p. 360): „Nu există «o stare de fapt în sine», ci trebuie întotdeauna mai întâi introdus un sens pentru ca o stare de fapt să poată exista."

[19] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).

[20] KSA 3, p. 627 (SV, § 374, p. 261).

> Fiecare centru de forță are pentru întregul rest propria perspectivă, adică propria valorizare bine determinată, propria formă de acțiune, propria formă de împotrivire.[21]

> ...Tocmai *perspectivismul* necesar în virtutea căruia fiecare centru de forță – iar nu doar omul – construiește *din sine însuși* întreg restul lumii, cu alte cuvinte îl măsoară, îl pipăie, îl modelează prin forța proprie...[22]

După cum putem observa, tematica interpretării face referire la o chestiune cel puțin la fel de ambiguă: perspectivismul. Dar cum trebuie înțeles acest termen, pentru a-l surprinde în raportul său cu celelalte concepte și idei ale lui Nietzsche? După cum știm, lumea este asemenea unei scene a disputelor, a neîntreruptelor acțiuni și reacțiuni ale cuantelor de forță, deci ale voințelor de putere. Fiecare centru de forță încearcă să se extindă asupra celorlalte, să le domine și să le asimileze, sporindu-și astfel puterea[23]. Exact această activitate poartă numele de *interpretare*. În astfel de contexte, ea este pur și simplu identificată cu o perspectivă. Oare acest aspect inedit modifică în vreun fel datele principale ale problemei? Identificarea cu pricina, aparent neașteptată, proiectează oare întreg scenariul descris anterior către o formă, oarecum precară, de idealism? Nicidecum. Dacă lucrurile sunt interpretări, aceasta nu înseamnă că am avea de-a face cu „spiritualizarea" realului, și nici cu transformarea lui într-o simplă „idee" Nici măcar perspectivismul radical nu conduce într-acolo. El nu face decât să descrie, într-o manieră nouă, ceea ce este de fapt interpretarea: anume, activitatea prin care este desemnată, prin unul și același termen, o gamă variată de rapor-

---

[21] KSA 13, 14 [184], p. 371 (VP, § 567, p. 366).
[22] KSA 13, 14 [186], p. 373 (VP, § 636, p. 409).
[23] KSA 13, 14 [186], pp. 373-374 (VP, § 636, p. 409).

turi existente între voințele de putere. Altfel spus, el accentuează faptul că fiecare existență se definește, înainte de toate, ca un raport cu lumea înconjurătoare. Perspectiva nu este doar un fel de a vedea realul, ci și un mod de a acționa în lume și asupra lumii. Căci orice raport este perspectivist, și nu doar cel de tipul vederii. Odată cu fiecare raportare la cele proxime se află la lucru o ipostază a stăpânirii: simplificarea și schematizarea, aranjarea și înfrumusețarea, selecția și asimilarea. În joc este, așadar, un raport de putere. Acesta este implicat în fiecare existență (deci în fiecare voință de putere). Deși înscrisă într-o rețea a raporturilor de putere (iar astfel, prezentă într-o lume), voința de putere este în același timp și creatoarea unei lumi. Mai precis, ea este creatoarea propriei sale lumi. De aceea, realul nu devine o simplă „idee". Dimpotrivă, am putea spune, idealismul primește un nou chip. Perspectivele (sau interpretările) sunt imanente realului, izvorând din acesta, și nu adăugându-i-se. Sunt imanente, așadar, jocului necontenit al forțelor (și al voințelor de putere). Identificând acest sol al imanenței, Nietzsche descoperă semnificația facticității. Interpretările perspectiviste nu sunt supraordonate câmpului forțelor (și al voințelor de putere) din care iau naștere. Ele rămân perfect „situate", nefiind libere față de situația lor factică, de locul și momentul respective.

Cu alte cuvinte, interpretarea este imanentă realității. Ideea nu rămâne fără urmări. Cea mai importantă este, probabil, eliberarea unui sens pozitiv al facticității. Din acest moment al istoriei filozofiei, facticitatea nu mai este derivată și secundară. Ea nu mai semnifică simpla „cădere" dintr-o stare paradiziacă. Dimpotrivă, ea reprezintă solul din care trebuie extras sensul realității, printr-o metodă filozofică sau alta. Dar cum a fost posibilă degajarea facticității înseși? Ce anume presupune apropierea

completă de real, în virtutea căreia orice sens este definitiv înscris în imanența sensibilului, avându-și aici nu doar originea, ci și întreaga desfășurare? Ce „constrângeri" de ordin ideatic sunt asumate în acest scop? Răspunsul la aceste întrebări trebuie să-i fi apărut lui Nietzsche într-un chip imediat, iar explicația sa este elocventă, cel puțin în privința ființei umane. Rădăcinile factice ale omului rezidă în corporalitatea sa. Felul său particular de a acționa în lume (care nu este altul decât perspectivismul) constă în prezentarea modului în care forțele sale corporale acționează și reacționează. Ancorate în lumea organică, aceste forțe de natură corporală poartă în ele atmosfera aparent stabilă – și totuși perfect plurală – a lumii anorganice. Că însuși corpul nostru interpretează (perspectivist) realitatea din preajma lui, aceasta nu e dificil de imaginat. Dar, pentru a degaja pe deplin facticitatea acestuia, trebuia făcut încă un pas. Iar Nietzsche nu s-a sfiit să-l facă. Ideea, deși pare stranie, e logic necesară: interpretările pot fi descoperite inclusiv în sfera anorganică. Aici, ca și în celelalte regiuni ale ființării, avem de-a face cu o mulțime de raporturi între forțe. Or, aceste relații au fost numite, cu un termen general, interpretări.

Condiția lumii anorganice. Piatra ca interpretare

Cum se realizează actul interpretării în sfera anorganică? Termenul amintit se referă, și aici, la modul particular în care forțele acționează asupra altor forțe. După cum știm, un centru de forță nu acționează la distanță, ci doar asupra centrelor învecinate. Numai configurațiile proxime se dovedesc a fi utile, căci numai ele pot fi subjugate și asimilate.

Și în domeniul anorganicului pentru un atom-forță este luată în considerație doar vecinătatea sa; forțele din depărtare se anulează.[24]

Într-un aforism, Nietzsche arată că perspectivismul constă în preluarea relației existente între forțe (sau cuante de forță) într-o nouă optică, cea perspectivală. „Acest fapt e posibil în măsura în care întreaga ființare este, în mod esențial, ceva perceput"[25]. Prin urmare, perspectivismul este dependent de posibilitatea percepției. Doar că în acest loc conceptul nu este folosit în sensul său propriu. Nietzsche vrea să spună că percepțiile pot fi întâlnite nu doar în lumea organică, ci și în cea anorganică. Într-un anumit sens, cea din urmă prezintă un enorm avantaj, pentru că în cuprinsul ei percepțiile sunt extrem de agere și pe deplin „adevărate"

A recunoaște *percepția* și pentru lumea anorganică și chiar, absolut sigură: aici domnește „adevărul"! Nedeterminarea și aparența încep odată cu lumea organică.[26]

În lumea chimică domnește cea mai ageră percepție a diferențelor de forță. Însă o protoplasmă, *ca o multiplicitate de forțe chimice*, are asupra unui lucru străin o percepție globală *nesigură* și *indeterminată*.[27]

Trecerea de la lumea anorganică la cea organică este aceea de la percepții puternice ale valorilor de forță și ale raporturilor de putere la unele *nesigure*, *indeterminate* – deoarece o pluralitate de esențe care se luptă între ele (= protoplasma) se simte potrivnică lumii exterioare.[28]

---

[24] KSA 11, 36 [20], p. 560 (VP, § 637, p. 409).
[25] KSA 12, 5 [12], p. 188.
[26] KSA 11, 35 [53], p. 536.
[27] KSA 11, 35 [58], p. 537.
[28] KSA 11, 35 [59], p. 537.

Ce anume este de fapt percepția? Sensul fragmentelor de mai sus va putea fi înțeles numai după ce reușim să răspundem la această întrebare. Faptul că există percepții la nivelul anorganicului constituie, fără îndoială, o teză neașteptată. Putem oare spune că ființele vii sunt înzestrate cu percepții, iar omul este ființarea care, printre toate celelalte, se evidențiază prin claritatea acestora? Dar ce se întâmplă în cazul elementelor chimice? Sau în acela al compuselor lor? Cristalele, spre exemplu, cum anume percep ele realitatea înconjurătoare, sau măcar ceea ce se află înăuntrul lor? Oare actul percepției este invocat aici chiar în sensul lui propriu? Putem spune că trăsătura generală a percepțiilor constă în faptul că ele desemnează orice raport față de ceva exterior. Astfel, ele ar fi parțial sinonime cu toate actele numite de Nietzsche *interpretări*. Numai că – și în aceasta rezidă diferența lor specifică – a vorbi despre percepții presupune a sugera faptul că anumite interpretări se caracterizează printr-un plus de receptivitate. După cum aflăm din fragmentele anterioare, în lumea anorganică întâlnim cea mai pură formă de percepție. Ea constă într-un fel de raportare imediată la existențele învecinate. A percepe înseamnă, de fapt, a acționa asupra realităților din propria vecinătate fără a introduce în acea acțiune valori supraordonate. Altfel spus, este vorba despre raportul față de celălalt în absența oricăror intermediari. „Adevărul" realității anorganice, așadar, constă în absența mijlocirii. Numai ceea ce este perfect nemijlocit este și „adevărat" Putem deduce de aici că, după Nietzsche, „minciunile" intră în joc abia odată cu medierile, fie acestea imagini sau concepte, credințe sau teorii.

Înțelegem acum mult mai bine care este miza distincției dintre interpretări, percepții și perspective. Dacă interpretarea numește actul cel mai general al raportării

voinței de putere la lume (care nu este altceva decât disputa voințelor de putere), percepția desemnează interpretarea din care absentează medierea; în sfârșit, perspectiva rămâne să se refere la interpretarea „mincinoasă", cea în care intervin abuziv mediatori de tot felul.

Ne-a devenit acum limpede motivul pentru care Nietzsche afirmă că, spre deosebire de lumea organică, percepțiile din sfera anorganică nu sunt perspectiviste. Fiind o formă a aparenței și a erorii, deci o limitare, perspectivismul se întâlnește exclusiv în lumea organică și în cea umană. „O sferă perspectivistă este dată abia cu lumea organică."[29] Dintr-un alt fragment, aflăm că lumea organică se caracterizează prin specializare:

> Paguba oricărei specializări: natura sintetică este cea mai înaltă. [...] Lumea anorganică este cea mai mare sinteză a forțelor și de aceea cea mai înaltă și mai demnă de prețuire. Eroarea, limitarea perspectivistă lipsesc aici.[30]

Cu toate acestea, alte paragrafe nu susțin la fel de radical teza caracterului non-perspectivist al percepțiilor din lumea anorganică. Chiar și în cuprinsul acesteia, s-ar părea, apare un fel de aptitudine rațională[31]. Mai mult, în lumea cristalelor există și o formă de gândire, primitivă ce-i drept, una care determină formarea lor: „«Gândirea» înseamnă, în stările primitive (pre-organice), *impunerea formelor*, precum în cazul cristalelor."[32] Nietzsche crede că această primă întruchipare a „gândirii", cu siguranță una deloc elaborată, stă la temelia cugetării omenești. Argumentul este simplu: în cadrul ei,

---

[29] KSA 11, 43 [2], p. 701.

[30] KSA 12, 1 [105], p. 36.

[31] Asupra acestui aspect insistă Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, ed. cit., p. 108.

[32] KSA 11, 41 [11], pp. 687-688 (VP, § 499, p. 325).

avem de-a face cu același proces al dominării, împlinit prin structurare și organizare. Este motivul pentru care, așa cum aflăm dintr-un fragment deja citat parțial, primele forme de perspectivism se găsesc deja în sfera anorganică. Până și aici, cuantele de forță încearcă să-și exercite dominația și să se extindă asupra forțelor învecinate:

> Și în domeniul anorganicului pentru un atom-forță este luată în considerație doar vecinătatea sa; forțele din depărtare se anulează. Aici se ascund germenii *caracterului perspectival* și motivul pentru care un organism viu este în întregime „egoist".[33]

Dacă perspectivismul este un fel de limitare, iar în domeniul anorganicului întâlnim deja o îngrădire de acest fel, atunci avem de-a face și aici cu o formă (preliminară) de perspectivism. Ba chiar este necesar acest fapt, căci în lumea anorganică înregistrăm prezența voințelor de putere în același fel precum în celelalte sfere ale existenței. Dacă există și aici centre de forță care se extind asupra altora, dacă avem astfel de-a face cu grade ale puterii, trebuie să existe și o formă de perspectivism. În orice caz, perspectivistă sau nu, lumea anorganică prezintă un caracter interpretativ („poate altundeva sunt posibile și alte interpretări decât cele umane"[34]).

Perspectivismul în lumea vie

Așa cum am observat mai sus, Nietzsche susține că perspectivismul se instalează cu adevărat abia odată cu lumea organică. Odată cu aceasta apare însă și eroarea: „În lumea anorganică lipsește neînțelegerea, comunicarea pare aici deplină. Eroarea începe odată cu lumea orga-

[33] KSA 11, 36 [20], p. 560 (VP, § 637, p. 409).
[34] KSA 12, 2 [108], p. 114 (VP, § 616, p. 396).

nică."[35] Condiția de posibilitate a perspectivismului este, ca peste tot, conflictul permanent al forțelor. După cum știm, fiecare schimbare a centrelor de putere modifică raporturile de putere și, în consecință, interpretările (perspectivele). Astfel de modificări au loc neîncetat, căci nu există nici o ordine prestabilită a forțelor (precum în monadologia leibniziană), ci doar configurații de forțe a căror stabilitate este conjuncturală. Sintetic spus, perspectivismul constă în faptul că fiecare centru de forță construiește din el însuși întreaga lume. Din fiecare centru se constituie o interpretare perspectivistă.

> Esența lumii organice constă într-o nouă interpretare a procesului, în pluralitatea perspectivistă internă care, doar ea, reprezintă un proces.[36]

> De fapt, interpretarea este chiar un mijloc pentru a pune stăpânire pe ceva. (Procesul organic presupune întotdeauna *interpretare*.)[37]

În sfera organică, fenomenul cu adevărat hotărâtor este corpul. El apare drept o ierarhie a organelor, dintre care unele sunt mai utile decât celelalte în vederea conservării întregului. Altfel spus, ele au o valoare mai mare. Or, dacă în joc este problema valorilor și a ierarhiei lor, atunci organul se dovedește a fi un „fenomen moral", după cum îl numește Nietzsche. Orice organ este constituit, rezultând dintr-un proces interpretativ. Totul începe cu formarea organelor (*Organ-Werden*), care, după cum vom vedea, reprezintă tot un act interpretativ.

Dar cum se explică formarea unui organ? Întrebarea de față nu are doar menirea de a introduce în filozofie corporalitatea ca atare, pe nedrept uitată de către filozofi,

---

[35] KSA 12, 1 [28], p. 16.
[36] KSA 12, 1 [128], p. 41.
[37] KSA 12, 2 [148], p. 140 (VP, § 643, p. 412).

ci are totodată rostul de a ne iniția într-o analiză radicală a facticității ființării umane.

După Nietzsche, sensul organelor ce alcătuiesc corpul omenesc nu rezidă în utilitatea lor, în scopul în care ele există. Problema originii organelor primează în raport cu cea a scopului lor: „utilitatea unui organ nu explică originea lui, dimpotrivă!"[38]

> Oricât de bine ar fi înțeleasă *utilitatea* unui organ fiziologic oarecare (sau a unei instituții juridice, a unei datini, a unei uzanțe politice, a unei forme în artă sau în cultul religios), nu înseamnă că s-a înțeles ceva și în privința originii sale...[39]

> Sentimentul de putere, la început cuceritor, apoi dominator (organizator) reglează ceea ce depășește în vederea conservării *sale* și *pentru aceasta conservă chiar acel ceva pe care îl depășește*. Funcția ia naștere tot din sentimentul de putere, în lupta cu forțe mai slabe. Funcția se conservă prin învingerea și dominația asupra funcțiilor mai mici – *pentru aceasta este ajutată de puterea mai mare!*[40]

Criteriul ultim al vieții nu este utilitatea, ci puterea. Însă cea din urmă nu o exclude pe cea dintâi. Din acest motiv, Nietzsche distinge între două tipuri de utilitate. Ceva poate fi util în vederea conservării, caz în care avem de-a face cu prevalența forțelor reactive, sau, dimpotrivă, în vederea creșterii puterii. În acest ultim caz, conservarea se înfăptuiește indirect, și anume prin creșterea puterii. Deosebirea dintre cele două sensuri ale utilității, întemeiată în tipologia forțelor, este în același timp o distincție între perspective, între evaluările vieții ca atare. Unele voințe spun „da" vieții, altele o neagă. Primele sunt orientate către creșterea puterii, celelalte către

---

[38] KSA 12, 7 [25], p. 304 (VP, § 647, p. 413; traducere modificată).
[39] KSA 5, p. 314 (GM, II, § 12, p. 356).
[40] KSA 9, 11 [284], p. 550.

conservare. Dar cum este posibilă creșterea puterii? Și în ce raport se află ea cu păstrarea puterii deja dobândite? Pentru a da răspuns acestei întrebări, trebuie să ne reamintim cum funcționează voința de putere. Altfel spus, este necesar să pătrundem din nou în intimitatea ei, surprinzându-i mecanismul interior. După cum am văzut deja, orice forță (obligatoriu finită) își sporește puterea prin dominație, dar face aceasta conservând (asimilând) ceea ce ea domină și depășește[41]. Voința de putere, așadar, nu poate crește decât însușindu-și elementele care îi stau în cale, conservându-le, punându-le în slujba sa. De aici derivă un aspect semnificativ pentru înțelegerea originii organelor din care se alcătuiește corpul omenesc. Fiecare organ devine ceea ce el este datorită faptului că voința de putere organizează realul, în vederea stăpânirii lui. Iar dominația se realizează atunci când o anumită voință de putere reușește să stăpânească o altă voință, mai slabă, imprimându-i acesteia „sensul unei funcții" Ce presupune, mai departe, un astfel de exercițiu? Care este, de fapt, mecanismul intim al dominării? Pentru a da voinței slabe o direcție și totodată o funcție în propriul angrenaj, voința puternică instituie anumite sensuri, valori (ori perspective) în funcție de care cealaltă poate înțelege comenzile. Sensurile și valorile permit ducerea la îndeplinire a ordinului. Fără ele organizarea ar fi imposibilă. Astfel este instituită ordinea peste voința de putere deja cucerită. În cazul de față, astfel ia naștere un organ.

> ...Că orice fapt petrecut în lumea organică este o *biruință*, o *înstăpânire* și că, la rândul ei, orice biruință și înstăpânire este un fel nou de a interpreta, o pregătire în care „sensul"

[41] Ea poate domina doar asupra elementelor situate în proximitatea sa. *Cf.* KSA 11, 25 [128], p. 47. Aceeași idee, dar în registrul social-politic: KSA 12, 10 [134], p. 532.

> și „scopul" de până atunci trebuie în mod necesar umbrit sau șters cu desăvârșire. [...] Și întreaga istorie a unui „lucru", a unui organ, a unui obicei poate fi în felul acesta o înlănțuire neîntreruptă de interpretări și aplicații mereu noi, ale căror cauze nu mai trebuie să fie legate nici măcar între ele, ci dimpotrivă, uneori se orânduiesc și se înlocuiesc cu totul întâmplător. „Evoluția" unui lucru, a unui obicei, a unui organ [...] – o succesiune de fenomene înrobitoare mai mult sau mai puțin profunde, mai mult sau mai puțin independente unul de celălalt, care îl copleșesc, la care se adaugă împotrivirile care se ivesc de fiecare dată, încercările de metamorfozare în scopul apărării și reacției, ca și rezultatele reușite ale acțiunilor contrarii.[42]

Pe acest palier, interpretarea desemnează actul de cucerire a elementului străin, precum și cel prin care el este stăpânit cu ajutorul sensurilor și al valorilor, instituite special în acest scop. Totodată, interpretarea denumește și creșterea puterii voinței dominante. Nietzsche avansează ideea conform căreia „voința de putere interpretează", adică simplifică, selectează, asimilează, instituie sensul și valoarea, concepe elementul pe care l-a cucerit raportându-l la grila interpretativă a propriei sale perspective, iar în acest mod își sporește puterea.

Organele tind către specializare, încercând să se deosebească unele de celelalte[43]. Mai precis, cea care se specializează este chiar voința de putere, care primește diverse forme, cum ar fi voința de hrană, de proprietate etc. Diferențierea reprezintă, în fond, un aspect necesar al organizării și al stăpânirii. Dominația asupra elementelor deja cucerite nu se poate exercita decât prin specializare, așadar printr-un act de interpretare. Perfecțiunea este dependentă de complexitate, susține Nietzsche.[44]

---

[42] KSA 5, pp. 313-314 (GM, II, § 12, pp. 356-357).

[43] KSA 11, 34 [194], p. 486.

[44] KSA 12, 7 [9], p. 297 (VP, § 644, p. 412). Nu întâmplător, Nietzsche intitulează acest fragment „Principiul vieții"

Cu cât este mai mare avântul spre unitate, cu atât mai mult avem de a face cu ceva slab; cu cât este mai mare avântul către varietate, diferență, scindare interioară, cu atât avem acolo mai multă forță.[45]

Voința dominantă, așadar, se multiplică în voințe specializate, simplificând cu ajutorul lor câmpul voințelor supuse. Ea stăpânește însă perfect spațiul lor plural. Dar cum sunt sintetizate organele specializate, pentru a alcătui un veritabil corp? După cum știm din analiza anterioară, principiul sintezei (și al organizării) este însăși voința de putere. Sinteza o realizează voința de putere care, într-un loc și la un moment dat, ajunge să fie dominantă. Ea reunește instanța dominantă (care este chiar ea însăși) cu cea dominată. Elementul supus e transformat într-o instanță executivă. Întreg scenariul este comparat cu un stat bine administrat, în care guvernanții și cei guvernați își împart sarcinile, fiecare știind doar atât cât este nevoie pentru funcționarea optimă a întregului.

A porni de la *corp* și fiziologie: de ce? – Obținem astfel reprezentarea corectă despre natura unității subiectului nostru, respectiv ca guvernanți în fruntea unei comunități (iar nu ca „suflete" sau „forțe vitale"), cât și despre dependența acestor guvernanți de cei guvernați și despre condițiile ierarhiei și ale diviziunii muncii ca posibilitate de existență atât a indivizilor, cât și a întregului. De asemenea, despre felul în care apar continuu și mor unitățile vii, despre faptul că „subiectului" nu-i este inerentă eternitatea; că lupta se exprimă și prin ascultare și poruncă, iar determinarea unei limite flexibile a puterii caracterizează viața. O anumită *ignoranță* în care este menținut guvernantul cu privire la treburile și chiar disfuncțiile comunității face parte de asemenea dintre condițiile ce stau la baza guvernării. Pe scurt, ajungem să apreciem astfel însăși *neștiința*, faptul-de-a-privi-în-mare-și-sumar, simplificarea și falsificarea, elementul de perspectivă. Însă esențialul este

[45] KSA 11, 36 [21], p. 560.

că îi vom înțelege pe stăpân și pe supușii săi ca având *aceeași natură*, cu toții simțind, voind, gândind – și că, pretutindeni unde observăm sau bănuim în corp o mișcare, învățăm să tragem concluzii despre o viață aferentă, subiectivă și invizibilă. Mișcarea este pentru ochi un simbol; ea arată că a fost simțit ceva, că s-a vrut, s-a gândit ceva.[46]

Desigur, nici un corp nu rămâne neschimbat. În interiorul său, voințele de putere dominante, cele care au format anumite organe, întâlnesc concurența altor voințe aflate în proximitatea lor, rivale în privința gradului de putere și care luptă pentru a le cuceri pe cele dintâi. Atunci când voința aflată la comandă nu mai este suficient de puternică pentru a organiza întreaga structură a organismului, voința concurentă reușește să demonteze sistemul, constituind în jurul ei o nouă structură: „originar, acolo unde o voință nu este suficientă pentru a organiza ceea ce a asimilat, intră în vigoare o voință contrară care realizează separația, un nou centru de organizare, după o luptă cu voința originară"[47]. Procesul prin care voința răzvrătită creează un organism diferit de cel precedent este cel al reproducerii prin diviziune. Dimpotrivă, dacă în lupta amintită câștigă cea dintâi voință, ea își păstrează supremația, formând un organism în care cealaltă îi devine subalternă.

După cum se poate observa, fiecare organism se află într-o permanentă devenire, la fel ca fiecare organ în parte. Raportul dintre devenirea întregului și cea a părților este unul circular. Întregul se transformă odată cu metamorfoza părților, dar și invers, fiecare parte își modifică sensul odată cu transformarea întregului: „odată

---

[46] KSA 11, 40 [21], pp. 638-639 (VP, § 492, pp. 322-323). Pentru comparația cu formarea unei colonii, *cf.* KSA 9, 11 [134], pp. 490-492; KSA 10, 24 [36], p. 664.

[47] KSA 12, 5 [64], p. 209 (VP, § 657, p. 417; traducere modificată).

cu fiecare pas esențial în creșterea întregului se deplasează și «sensul» diferitelor organe"[48]. Conform terminologiei lui Nietzsche, întregul proces organic prezintă un caracter interpretativ: avem aici „o biruință (*ein Überwältigen*), o înstăpânire (*Herrwerden*) și [...] orice biruință și înstăpânire reprezintă un fel nou de a interpreta (*ein Neu-Interpretieren*), o aranjare (*ein Zurechtmachen*) în care «sensul» și «scopul» de până atunci trebuie în mod necesar umbrite sau șterse cu desăvârșire"[49]. Lumea organică deci este un proces interpretativ.

Omul în vârtejul interpretărilor

Anumite interpretări perspectiviste, anume cele din sfera umană, sunt supuse riscului de a-și pierde rădăcinile. În anumite situații, ele se rup de solul factic din care izvorăsc. Printr-un mecanism extrem de straniu, ele ajung să răstoarne sensul acestui sol, să-l bulverseze complet, făcându-l de nerecunoscut. Fenomenul are loc, de pildă, atunci când o interpretare dominantă îi conferă acestui sol factic un sens negativ și precar, cel de simplă „aparență" Într-o asemenea situație, lumea în întregul ei, așa cum o cunoaștem în mod obișnuit, primește atributul aparenței. Devalorizarea ei are loc în numele unei valori, asumată deplin și învestită cu atributul de adevăr indubitabil. Or, aceasta reprezintă o constantă a metafizicii occidentale.

Dar cum apare interpretarea în lumea umană? În ce mod erupe ea dinlăuntrul omului? Altfel spus, ce anume din acesta „se exprimă", luând forma unei interpretări?

---

[48] KSA 5, p. 315 (GM, II, § 12, p. 357).

[49] KSA 5, pp. 313-314 (GM, II, § 12, p. 356).

Întrebarea din urmă poate primi răspuns numai dacă reușim să indicăm ce anume este ființarea numită om.

După Nietzsche, omul este o pluralitate de forțe, „o sinteză de esențe vii și de intelecte"[50]. În „eu" se ascunde „o pluralitate de persoane" Conform sensului originar al termenului, eul cuprinde în constituția sa intimă o pluralitate de măști: „Aspectul «neegoist». Pluralitatea persoanelor (*măștilor*) într-Un «eu»."[51] Mai precis, eul constă într-o multiplicitate corporală: într-un pachet de afecte și instincte, nevoi și puncte de forță, inteligențe și ființe vii etc. El este asemenea unei rețele a voințelor de putere, o structură mobilă în cadrul căreia instinctele și afectele își exercită dominația unele asupra celorlalte. Această structură tinde către simplificare, către asigurarea unității (provizorii) a numeroaselor instincte și afecte, deci către selecția lor[52]. Desigur, corporalitatea impregnează actele umane de instituire a sensurilor și valorilor. Ea regizează toate interpretările noastre. Există numeroase fragmente care certifică însemnătatea pe care Nietzsche i-o acordă.

> Viața noastră conștientă este o interpretare (*Ausdeuten*) a proceselor instinctuale interne...[53]

> Viața în stare de veghe nu are această libertate de interpretare ca aceea din vis, este mai puțin inventivă și neînfrânată, – dar trebuie oare să detaliez că nici instinctele noastre nu fac, în stare de veghe, altceva decât să interpreteze excitațiile nervoase și să le stabilească, după nevoia lor, „cauzele"?, că între veghe și visare nu există o deosebire esențială?, că, făcând o

---

[50] KSA 11, 37 [4], p. 577.

[51] KSA 11, 26 [73], p. 168.

[52] Simplificarea, selecția și asimilarea sunt principalele activități din cuprinsul vieții care sunt desemnate prin unul și același termen: interpretare. *Cf.* și Johann Figl, *op. cit.*, pp. 122 și 141 *sq.*

[53] KSA 9, 6 [81], p. 216.

comparație chiar între stadii foarte diferite de civilizație, libertatea interpretării în stare de veghe, pe o anumită treaptă, nu-i este cu nimic inferioară libertății celeilalte în stare de vis?...[54]

Nevoile noastre sunt cele care interpretează lumea: instinctele noastre împreună cu ale lor Pentru și Împotrivă. Fiecare instinct este o formă a setei de a domina. Fiecare își are perspectiva proprie pe care urmărește s-o impună ca normă tuturor celorlalte instincte.[55]

Instinctele și afectele concurează în noi, transformându-ne într-un câmp de luptă. Ele sunt condițiile existenței omenești, determinând oarecum toate procesele corporale și, prin mijlocirea lor, și celelalte procese ale vieții noastre. În această calitate, ele sunt condiții ale creșterii puterii, iar astfel, instanțe interpretative. Ca urmare a activității lor, omul nu este doar rezultat al procesului interpretativ, așadar „existență interpretată", ci și subiect al interpretării[56].

Cine interpretează? – Afectele noastre.[57]

Într-un aforism despre starea de veghe și cea a visului, despre „trăire și ficțiune", Nietzsche susține ideea că interpretările diferite pe care rațiunea noastră le poate da unuia și aceluiași text (excitațiile nervoase din timpul somnului) se datorează faptului că în fiecare interpretare un alt instinct („sufleorul acestei rațiuni") a fost dominant și „voia să se satisfacă, să se manifeste, să se exerseze, să se învioreze, să se descarce" Deși starea de vis favorizează libertatea interpretărilor într-o mult mai mare

[54] KSA 3, p. 113 (A, II, § 119, pp. 80-81).

[55] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).

[56] A se vedea și Wolfgang Müller-Lauter, art. cit., pp. 32-33, precum și Johann Figl, *op. cit.*, pp. 81-93.

[57] KSA 12, 2 [190], p. 161 (VP, § 254, p. 171).

măsură decât cea de veghe, între ele nu există o deosebire esențială, căci în ambele instinctele noastre sunt cele care interpretează textul respectiv (excitațiile nervoase).

> Nici judecățile și evaluările noastre morale nu sunt decât reprezentări și fantezii cu privire la un proces fiziologic necunoscut nouă [...]; toată așa-numita conștiință a noastră este un comentariu mai mult sau mai puțin fantastic despre un text necunoscut, poate incognoscibil, dar simțit...[58]

Ideea mai sus menționată este nuanțată printr-un exemplu. O întâmplare cotidiană (de pildă, faptul că cineva râde de noi în public) ne-ar putea lămuri în legătură cu maniera în care instinctele noastre „interpretează" realitatea. După tipul de instinct dominant în noi în acel moment, întâmplarea cu pricina va semnifica pentru fiecare ceva diferit. Totodată, dincolo de instinctul dominant în acea clipă, tipul general de om căruia îi aparținem contribuie decisiv la interpretarea respectivă. Așa se face că „unul îl primește ca pe-o picătură de ploaie, altul se scutură de el ca de-o insectă, cutare caută să facă din acesta un prilej de gâlceavă, cutare își examinează îmbrăcămintea, să vadă dacă nu oferă un motiv de râs, cutare meditează, în urma acestei întâmplări, la ridicolul în sine, unuia îi face bine că a adăugat, fără să vrea, o rază de seninătate și lumina solară a lumii – și, în orice caz, un instinct este satisfăcut, fie că este unul coleric, fie că este unul al combativității ori al reflecției ori al bunăvoinței"[59]. De ce tocmai acel instinct răbufnește atunci?, se întreabă Nietzsche. Pentru că exact el era pregătit, în acea clipă, să domine întreg spectrul instinctelor, dorințelor și afectelor noastre. El „înșfacă ocazia ca pe propria

[58] KSA 3, p. 113 (A, II, § 119, p. 81).
[59] *Ibidem*.

prădă" deoarece în momentul respectiv „stă la pândă însetat și înfometat"

Evaluările noastre, morale sau de orice altă natură, sunt acte ale voinței de putere. Aceasta le introduce în lucruri sub formă de valori, sensuri și scopuri, privind apoi lucrurile prin prisma lor. Grație lor, interpretările dobândesc un caracter perspectivist.

> Evaluările noastre determină ce lucruri acceptăm în general și cum anume le acceptăm. Însă aceste evaluări sunt instituite și reglate de către voința noastră de putere.[60]

> Toate evaluările sunt doar consecințe și perspective mai restrânse în slujba acestei unice voințe; evaluarea însăși este doar această voință de putere.[61]

Evaluările sunt opera instinctelor, a nevoilor și a afectelor noastre. Însă toate acestea nu se află, în om, într-o stare pură. Nu sunt „stări de fapt", ci tot interpretări. Ideea a fost deja întâlnită într-un alt loc, unde am analizat maniera în care cantitățile forțelor pot suferi modificări neașteptate, dar esențiale din partea calităților, adică tocmai din partea evaluărilor. Chestiunea poate primi, în sfârșit, un plus de claritate. Instinctele, nevoile, afectele – iar astfel voințele de putere din noi – sunt „deja interpretate", fiind „colorate de către evaluările noastre" De aceea, putem spune că „în noi, evaluări întru totul diferite se află într-o stare de concurență"[62]. Nu există interpretări corecte sau eronate: „Același text permite nenumărate interpretări: nu există o interpretare «corectă»."[63]

---

[60] KSA 11, 26 [414], p. 262.
[61] KSA 13, 11 [96], p. 45 (VP, § 675, p. 430).
[62] KSA 10, 4 [142], p. 155.
[63] KSA 12, 1 [120], p. 39.

Să revenim acum la tema subiectului interpretării, pentru a o pune în legătură cu cele deja constatate relativ la problema eului. Știm că întrebarea „cine interpretează?" nu poate primi un răspuns definitiv. Motivul este evident: interpretarea este un proces al cărui subiect („interpretul") nu este mai mult decât un simplu moment, un rezultat printre altele al procesului interpretativ.

> Este oare necesară în cele din urmă așezarea interpretului în spatele interpretării? Aceasta este deja fabulație, ipoteză.[64]

Eul, așadar, nu este un veritabil subiect al interpretării, ci o plăsmuire a noastră, o interpretare. Astfel apare un nou înțeles al interpretării: fabulație (*Dichtung*), creare de iluzii și ficțiuni. În termeni filozofici, a interpreta înseamnă „a pune un sens" (*Sinn-setzen*), „a introduce sensul și valorile" (*Sinn-und Werthe hineinlegen*).

> ...Noi punem în lucruri anumite valori, iar aceste valori se răsfrâng apoi asupra noastră, după ce am uitat că au fost puse de noi.[65]

> Valorile noastre sunt introduse în lucruri în mod interpretativ (*hineininterpretiert*).[66]

> Nu există „o stare de fapt în sine", ci *trebuie introdus întotdeauna un sens pentru ca o stare de fapt să poată exista*.[67]

Statutul conceptului supus aici discuției merită o analiză mai amplă. În ce raport se află noul înțeles, amintit anterior, cu celelalte semnificații ale sale? După Nietzsche, interpretarea nu constă în descoperirea unui

---

[64] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).
[65] KSA 12, 5 [19], p. 192.
[66] KSA 12, 2 [77], p. 97 (VP, § 590, p. 389).
[67] KSA 12, 2 [149], p. 140 (VP, § 556, p. 360).

sens preexistent, în oglindirea lui pasivă în așa-zisul „eu". Dimpotrivă, ea este activitatea creatoare de ascundere a sensului, de punere a lui în lucruri, pentru a-l regăsi apoi în ele într-o nouă înfățișare. Ea este, sintetic spus, o introducere (*Einlegen*) a sensului[68]. În această privință, Gadamer identifică o importantă miză a tematizării nietzscheene. După el, impunerea unui nou concept al interpretării, care depășește cadrul îngust al exegezei textuale, reprezintă un eveniment decisiv în istoria hermeneuticii. Semnificația lui este mai profundă (și mai generală) decât cele pe care le-a avut vreodată în trecut. Astfel, „interpretarea devine o expresie pentru regresia în spatele fenomenelor evidente și a lucrurilor date"[69]. Am putea aduce aici o completare: interpretarea nu este doar regresia însăși (adică exercițiul genealogic), ci și realitatea descoperită prin intermediul ei[70].

---

[68] După Gadamer, „aceasta este, în mod manifest, problema ce apare datorită lui Nietzsche și care decide privitor la rangul și raza de acțiune a hermeneuticii, precum și la replicile opozanților ei" *Cf.* Hans-Georg Gadamer, „Text und Interpretation", in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1984, p. 34.

[69] Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 93.

[70] Vom vedea că regresia despre care vorbește Gadamer nu reprezintă unica miză a genealogiei. O altă miză hermeneutică a filozofiei nietzscheene constă chiar în propunerea unui concept universal al interpretării, fapt care o poate califica drept primul proiect de ontologie hermeneutică. Din această perspectivă, s-a argumentat că extensiunea universală a interpretării este echivalentă universalității caracterului lingvistic al lumii, în temeiul căreia Gadamer a susținut propria sa ontologie hermeneutică. A se vedea, în acest sens, Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, ed. cit., pp. 41-45.

Pe scurt, interpretarea nu se adaugă lucrului ca atare (text, fapt simbolic sau cultural etc.), ci doar altor interpretări, anterioare ei. Chiar și pretinsa „reconstrucție" a sensului – *Nachkonstruieren* ori *Nachbilden*, cum a fost ea numită de către Schleiermacher, Dilthey și alți câțiva reprezentanți moderni ai hermeneuticii – este de fapt o nouă interpretare (*Neu-Interpretieren*). Între interpretare și lumea ca atare nu există o stare de dualism. Experiența, lumea și sensul nu sunt instanțe imuabile, ci se află mereu în schimbare, adică într-un nesfârșit proces interpretativ.

> Interpretare, nu explicație. Nu există o stare de fapt, totul este fluid, incomprehensibil, evanescent; cele mai durabile rămân totuși opiniile noastre. Conferire de sens (*Sinn-hineinlegen*) – în cele mai multe cazuri o nouă interpretare peste o veche interpretare care a devenit ininteligibilă.[71]

> *A introduce un sens* (*einen Sinn hineinlegen*) – această sarcină rămâne în mod necondiționat mereu actuală, presupunând că acolo nu există deja un sens. [...] Nivelul și mai înalt îl reprezintă instituirea unui țel, iar apoi modelarea stării de fapt în raport cu acesta: deci interpretarea faptei (*die Ausdeutung der That*), și nu doar retranspunerea conceptuală.[72]

> Omul nu regăsește în lucruri decât ceea ce el însuși a introdus în ele: acest joc de copii, asupra căruia nu aș putea reflecta suficient, se numește oare știință? Dimpotrivă: să mergem mai departe cu amândouă și să ne păstrăm sufletul ușor – unii pentru a regăsi, ceilalți – *noi*, ceilalți! – pentru a introduce!
> – omul nu regăsește în lucruri decât ceea ce el însuși a introdus în ele: actul de a regăsi poartă numele de știință, cel de a introduce – poartă numele de artă, religie, iubire, mândrie. În privința ambelor, chiar dacă ar fi vorba despre o joacă de copii.[73]

---

[71] KSA 12, 2 [82], p. 100 (VP, § 604, p. 393; traducere modificată).
[72] KSA 12, 9 [48], p. 359 (VP, § 605, p. 393; traducere modificată).
[73] KSA 12, 2 [174], pp. 153-154 (VP, § 606, p. 394; traducere modificată).

Întreaga ființare, așa cum ne apare nouă, este deja interpretată de către noi. Ea este supusă puterii noastre de fabulație, activității creatoare de iluzii. Dintre acestea, unele sunt iluzii artistice, altele doar instrumentale, având ca unic scop utilitatea. În definitiv, ambele tipuri sunt aruncate în lume prin raportul lor cu viața ca atare. Viața însăși instituie iluziile, aparențele, interpretările. Numai că acest raport este diferit în cele două cazuri: afirmarea liberă a vieții, pe de o parte, simpla ei conservare[74], pe de alta. Nu întâmplător, primul subtitlu al proiectului lucrării *Voința de putere*, așa cum îl gândea Nietzsche în luna august a anului 1885, a fost: *Încercare de nouă interpretare a întregului proces* (*Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*). Sau a întregii deveniri, am mai putea spune, a existenței în totalitatea ei.[75] Să reținem deocamdată ideea conform căreia omul este o putere creativă, iar aceasta în virtutea constituției sale corporale. Astfel, el sintetizează în cuprinsul său pluralitatea debordantă a sferei organice și a celei anorganice. Altfel spus, omul este o putere interpretativă, dar numai întrucât este „deja interpretat"

> Oare originea așa-ziselor noastre „cunoștințe" nu trebuie căutată și ea în evaluările mai vechi ce sunt atât de temeinic încorporate încât fac parte din fondul nostru interior? Astfel încât, de fapt, doar nevoile *mai noi* intră în conflict cu *rezultatul nevoilor celor mai vechi*.

---

[74] A se vedea, printre altele, KSA 9, 15 [9], p. 637: „puterea noastră logic-fabulatorie de a institui perspective pentru toate lucrurile, prin intermediul cărora ne menținem vii"

[75] Ideea a inspirat, la unii comentatori, o ipoteză ce a dat naștere unor discuții încă actuale. Conform acesteia, am avea de-a face, la Nietzsche, cu o „teorie universală a interpretării" (*cf.* Johann Figl, *op. cit.*, p. 9), sau chiar cu o ontologie hermeneutică (Jean Granier, Johann Figl, Gianni Vattimo).

> Lumea privită, percepută, interpretată așa și așa, pentru ca viața organică să se conserve prin această perspectivă a interpretării. Omul *nu* este doar un individ, ci totalitatea organicului ce viețuiește în continuare pe o anumită linie. Faptul că *el* se menține demonstrează că un gen de interpretare (chiar dacă mereu completată) s-a menținut de asemenea, că sistemul interpretării nu s-a schimbat. „Adaptare".[76]

Grație corpului său, omul poartă în el „întregul lanț al evoluției vieții". În el poate fi descoperită continuitatea domeniilor pre-umane. De aceea, el nu poate fi înțeles ca fiind un simplu individ. Omul nu este actorul principal al „interpretării", căci tot ceea ce ține de corporalitatea sa prezintă un caracter interpretativ (incluzând bătăliile forțelor, prin definiție pre-raționale și pre-reflexive). Interpretarea depășește orizontul umanului și, cuprinzând tot ceea ce există, dobândește caracterul unei „circularități interpretative"[77] Susținând permanenta situare într-o „interpretare a altor interpretări", Nietzsche

---

[76] KSA 12, 7 [2], p. 251 (VP, § 678, p. 434).

[77] Analizând chestiunea, Günter Abel susține că această circularitate interpretativă nu este totuna cu circularitatea hermeneutică. Argumentul e cel amintit mai sus: interpretarea depășește orizontul umanului. Sub aspectul de față, putem vorbi despre o „logică" a procesului interpretativ, descrisă prin ceea ce Nietzsche numește eternă reîntoarcere. Însă o asemenea „logică", după Abel, nu are nimic de-a face cu hermeneutica. *Cf. Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, ed. cit., p. 171, nota 83. Asupra aceleiași chestiuni poate fi consultat și studiul lui Günter Abel, „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib", in: *op. cit.*, pp. 100-130. Spre deosebire de acesta, Volker Gerhardt consideră că desubiectivizarea radicală a lumii nu depășește complet un fel de antropocentrism, deoarece fenomenul puterii păstrează încă anumite trăsături definitorii ale voinței *omenești* de putere. *Cf.* Volker Gerhardt, „Macht und Metaphysik im Wandel der Interpretation", in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reclam, Stuttgart, 1988, pp. 72-97.

transformă întreaga filozofie în interpretare[78] sau, mai general spus, în hermeneutică. Modul în care introducem în lucruri sensuri și valori se află în dependență de forțele ce acționează în noi, de tipul de voință pe care îl întruchipăm, adică de tipul de om pe care îl realizăm, clipă de clipă, în propria noastră viață.

[78] A se vedea și Paul Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, ed. cit., p. 35.

Capitolul 3

GENEALOGIE ȘI ISTORIE

De la critica rațiunii la genealogie

Despre genealogie, concepută ca metodă de investigație, ne vorbește înainte de toate istoriografia. În perimetrul ei, aceasta apare drept cercetarea originilor și a evoluției fenomenelor. De pildă, importanța socială, politică, economică ori culturală a unei familii, a unei dinastii sau a unei populații poate fi identificată coborând în istoria lor, cu scopul de a descoperi atât rădăcinile, cât și înrudirile existente în întreaga lor dezvoltare. A face genealogia unui personaj ori a unui grup nu presupune a revela doar începuturile lor, ci a urmări, în același timp, întreaga lor devenire. În limbajul devenit deja clasic, aceasta înseamnă a realiza un arbore genealogic: ascendent sau descendent, pe linie maternă sau paternă. Procedeul pretinde atenție și meticulozitate. Pentru a da rezultate, el necesită un spirit neobosit, capabil să prindă multitudinea detaliilor, și un discernământ vecin cu perfecțiunea, ce rezultă dintr-o cultivare atentă a facultăților critice. În absența lor, genealogia poate eșua în arbitrar. Printre istorici, folosirea ei este totuși limitată. Este utilizată metodic îndeosebi pentru a înțelege proveniența personajelor istorice semnificative. Doar rareori este asumată ca știință de sine stătătoare sau ca metodă universală a investigației istorice. Cel mai adesea este considerată o știință auxiliară, un instrument cel mult util, o simplă completare a altor strategii

metodologice[1]. Când cercetarea ia însă ca obiect fenomene propriu-zise, și nu personajele ce iau parte la acestea, istoricii preferă alte metode. Bunăoară, pentru a arăta cum apare un eveniment ca urmare a fenomenelor anterioare, cercetarea devine cauzal-istorică sau, dimpotrivă, cauzal-sociologică (statistică). Scopul ei este de a surprinde fie legile istorice, fie responsabilitatea individuală, psihologică. Istoricii aduc în atenție și alte strategii, cum ar fi metoda condițiilor contrafactuale (o variație imaginară a posibilităților ca un eveniment să fi dat naștere altuia), „tipurile ideale" (Max Weber), structurile de profunzime („Școala Analelor") și altele.

Situația se repetă în filozofie, unde genealogia rămâne o metodă secundară. Motivul ține, într-un fel, de înțelegerea de sine a filozofiei, altfel spus de modificările modului de a concepe adevărata ei miză. Anterior marilor concepții ale Antichității, filozofia era privită ca investigație a începuturilor lumii și ale omului. Hesiod este, probabil, cel mai bun exemplu. Ulterior, câmpul ei de interes și sarcina ca atare a gândirii s-au deplasat către cercetarea principiului, a temeiului existenței în întregul ei. Astfel, filozofia nu a putut rămâne legată exclusiv de studierea persoanelor și a acțiunilor lor, precum istoria. Dimpotrivă, când omul a fost luat ca obiect al gândirii, filozofii au căutat să-i determine temeiul (și nu originea), acesta fiind permanent proiectat în afara sa, ca și cum l-ar

[1] Waldemar Schupp, „Abstammung und Verwandschaft", in: Friedrich Beck, Eckart Henning (Hg.), *Die archivalischen Quellen. Mit einer Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften*, 4. durchgesehene Auflage, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2004, pp. 269-290. De asemenea, a se vedea Ahasver v. Brandt, *Werkzeug des Historikers. Eine Einfiihrung in die Historischen Hilfswissenschaften*, 12. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1989, pp. 39-47.

primi din exterior: de la Dumnezeu, de la natura în genere, ori de la un principiu universal al acesteia, nu contează care. Această practică s-a modificat abia odată cu modernitatea, când omul a devenit, din „receptor" al propriei naturi, principiul explicativ al tuturor fenomenelor. S-a modificat atunci însuși unghiul de vedere al problematicii filozofiei, prilej cu care a fost preferată interogația privitoare la condițiile de cunoaștere a lucrurilor, văzute acum drept fenomene. Astfel, au fost din nou aduse în prim-plan metodele de cercetare care caută principiul de cunoaștere și de existență a realului în chiar imanența omului. Strategia genealogică reapare, cu prilejul amintit, într-o importantă dispută metodologică. Ea este însă în continuare secundară. În practicile gânditorilor moderni s-a insinuat între timp o nouă convingere, nefavorabilă acceptării genealogiei drept un câștig metodologic definitiv. Credința respectivă, ajunsă curând principala presupoziție a discursului filozofic modern, spune că există o „natură umană" universală, identică în fiecare dintre noi. După cum știm, identificarea elementului ei decisiv a dat naștere unei lungi dispute. Rațiunea pe de o parte, simțurile pe de alta au îndeplinit această funcție. Ba chiar și afectele, mai puțin importante în orizontul cunoașterii, au fost ridicate la statutul de reprezentante principale ale naturii umane. Dintre aceste maniere de a gândi problema, numai cea dintâi respinge complet demersul genealogic, delimitându-se de el în mod explicit. E cazul criticii kantiene, înainte de toate. Moștenind atitudinea tematizărilor raționaliste, datorate lui Descartes, Spinoza și Leibniz, critica imaginată de Kant nu se interesează de cum anume iau naștere în noi formele sensibilității și categoriile intelectului. Ea vrea doar să le scoată la suprafață, privindu-le ca structuri active fără de care nu am putea avea un raport cu lumea

însăși. Dimpotrivă, empirismul, pentru care doar simțurile sunt prime și universale, își propune să observe modul în care ideile intelectului s-au format ca urmare a activității acestora. Deși este explicit genealogic (sau genetic), demersul empirist operează o generalizare la fel de violentă, sfârșind prin a fi la fel de reducționist precum raționalismul. Slăbiciunea lui rezidă în pretenția sa universalistă, afirmată prin credința conform căreia ideile generale se nasc din impresiile simțurilor în același fel pentru toți oamenii, indiferent de conturul deosebit pe care-l au în fiecare dintre noi.

Teza universalistă este tradusă de Nietzsche în următorii termeni: filozofii moderni, spune el, realizează doar un inventar al valorilor deja existente, fără a se interoga asupra proveniență lor. Kant, de pildă, atunci când realizează tabelul categoriilor intelectului, nu trece dincolo de simpla enumerare a acestor „valori" Tocmai din acest motiv este necesară genealogia, care nu este altceva decât o radicală critică a valorilor. Dar în ce privințe merge ea mai departe decât critica rațiunii? După cum știm, Kant atrage atenția asupra faptului că așa-numita „critică" nu comportă vreun înțeles negativ. Ea nu respinge ceva în numele unui principiu exterior. Dimpotrivă, întreaga critică a rațiunii este pe deplin imanentă. Este critica pe care rațiunea și-o aplică sieși. Ea are ca scop detectarea limitelor, deci a întinderii facultății noastre de cunoaștere. Dar, observă Nietzsche, întrebarea kantiană privitoare la posibilitatea judecăților sintetice *a priori* se întemeiază pe o nouă „aptitudine" (*Vermögen*), cea de a emite astfel de judecăți. Această aptitudine nu este însă pusă sub semnul întrebării. O adoptăm spontan, nereflectat, ca și cum ar fi de la sine înțeleasă[2]. De unde izvorăște ea, în definitiv?

[2] KSA 5, pp. 24-26 (BR, § 11, pp. 18-20).

Mai mult, „de ce este necesar să credem în astfel de judecăți?" O facem din interesul de a ne conserva viața, crede Nietzsche. Or, tendința către simpla conservare este un semn al declinului vieții, al prevalenței, în respectiva configurație de putere, al voințelor de putere negative. Credința în judecățile sintetice *a priori* este, așadar, un simptom al dominației voințelor slabe.

În spațiul cunoașterii, adevărul este o supoziție constantă, ca și cum ar reprezenta unica tendință naturală a omului. Tocmai de aceea, valoarea lui nu este niciodată pusă în discuție. Rămân astfel nelămurite câteva probleme, pe care Nietzsche le consideră decisive: cine caută adevărul?; „ce anume din noi năzuiește de fapt la «adevăr»?"; „de ce nu mai degrabă neadevărul?"[3] O veritabilă critică ar trebui să asume asemenea întrebări, investigând cu precădere valoarea adevărului, altfel spus originile voinței de adevăr:

> Să privim filozofiile cele mai vechi și mai noi în lumina acestei întrebări: tuturor le lipsește conștiința măsurii în care însăși voința de adevăr ar avea nevoie de o justificare [...]. Adevărul a fost considerat drept esență, drept Dumnezeu, drept instanță supremă [...]. Voința de adevăr are nevoie de o critică – definim aici propria noastră misiune –, ar trebui să se încerce odată punerea valorii adevărului sub semnul întrebării.[4]

După Nietzsche, întrebările kantiene – „ce pot să știu?", „ce trebuie să fac?", „ce mi-e permis să sper?" – nu pun sub semnul întrebării „aptitudinile" din care ele izvorăsc. Din acest motiv, „obiectele" lor au ajuns să fie simple idealuri ale omului. Cu privire la ele ar trebui inițiată adevărata critică. În lucrări precum *Dincolo de bine și de rău* și *Genealogia moralei*, sunt puse în discuție, din

[3] KSA 5, p. 15 (BR, § 1, p. 9).
[4] KSA 5, p. 401 (GM, III, § 24, p. 436).

chiar această perspectivă, temele echivalente lor: cunoașterea, morala și idealul ascetic. Nu întâmplător, acestea sunt principalele moduri ale raportării negative la realitate.

Chestionând maniera kantiană de a filozofa, Nietzsche observă un lucru total neașteptat: în *Critica* sa, Kant realizează un simplu inventar al valorilor existente. Captivă unei habitudini taxonomice, *Critica* se rezumă la înțelegerea și ordonarea sensurilor deja date. Unica ei miză constă în clarificarea valorilor impuse.[5] Concepută însă într-un mod adecvat și radical, critica ar trebui să dea seama de creația valorilor și, totodată, să fie creatoare de noi valori. Ce înseamnă acest fapt? După cum am văzut, adevărul, această valoare în care credem din simplă obișnuință, ar trebui cercetat în așa fel încât să poată fi dobândit accesul la însăși valoarea sa. Iar aceasta poate fi cunoscută numai dacă îi cercetăm originea sau, mai corect spus, originile. Căci nici un fapt, fie el natural ori cultural, nu posedă o singură origine, din care și-ar extrage spontan modul de a fi. Pluralitatea inerentă unui lucru nu este cea a rezultatului ultim. Nu este statică, prezentă în el dintotdeauna și în același fel. Dimpotrivă, este fluidă, caracterizând lucrul cu devenirea lui cu tot. În definitiv, faptele se află într-un necontenit proces de constituire (și autoconstituire). De aceea poartă în ele propria lor istorie. Pluralismul care le caracterizează (unul al voințelor de putere care compun și recompun fără încetare lucrurile) nu se sfârșește odată ce ele iau un anumit chip, oarecum stabil. Acest chip, doar în aparență definitiv, nu este altceva decât modul în care noi, oamenii, le identificăm. E un sens suplimentar, introdus de noi în scopul unei mai bune înțelegeri. Este o interpretare a

[5] KSA 5, pp. 144-145 (BR, § 211, pp. 135-136).

noastră, care se adaugă multiplului altor interpretări – umane, dar nu numai – din care sunt compuse acele fapte. În fiecare lucru concură o sumedenie de interpretări omenești cu altele pre-umane. Atât unele, cât și celelalte configurează lucrul respectiv într-o manieră istorică și plurală.

Înarmați cu această idee, să revenim la problema valorii unei valori (a adevărului, în exemplul anterior), pentru a clarifica această expresie, perfect ambiguă la prima vedere. Când vorbim despre valoarea adevărului, avem în atenție mai întâi răspunsul la întrebarea: în ce măsură acea valoare (adevărul) înseamnă ceva pentru noi? Prin ce anume este ea valoroasă? Valoarea ei, arată Nietzsche, constă în faptul că „face parte din optica și perspectiva vieții"[6]. Or, viața nu e altceva decât voință de putere. Mai precis, ea rezidă în lupta neîncetată a unor voințe de putere. Rezultă de aici că adevărata critică este, de fapt, o realizare a voinței de putere. Ea este cea care instituie sensul, într-o configurație și o conjunctură anumite, dar este capabilă și să înțeleagă un sens, indiferent dacă îi este propriu ori străin. De aceea, ea nu este doar principiul conferirii de sens și valoare, ci și al identificării – genealogice – a sensurilor și a valorilor puse deja în lucruri. Ideea nu este lipsită de importanță. Practica genealogică nu diferă de „modul de lucru" – obișnuit, am putea spune – al voințelor de putere: ele „interpretează", dar sunt în același timp „deja interpretate" În gândirea lui Nietzsche, metoda este doar o modificare de suprafață a ceea ce sunt, clipă de clipă, voințele de putere. Metoda ia chipul realității. Nu este un instrument abstract, construit „din nimic" Aspectul interpretativ al voinței de putere se regăsește și în strategia genealogică. Numai că

[6] KSA 5, p. 26 (BR, § 11, p. 20).

aceasta din urmă este exclusiv o proprietate a omului. Să ne amintim, pe scurt, că voința de putere este un *processus in infinitum*[7]. Puterea, și numai ea, este cea care vrea în voință. Voința nu tinde spre putere, nu o dorește, nu și-o reprezintă. Dimpotrivă, în voință, puterea este precum „virtutea care dăruiește", pentru a aminti formularea din *Așa grăit-a Zarathustra*. Prin urmare, puterea este cea care, într-o voință, interpretează, evaluează, dă sens și valoare (și face toate acestea prin simplul fapt că pune în joc un raport al forțelor). Se poate spune că puterea este, în voință, elementul genetic și diferențial[8].

Cu aceste precizări, să ne întoarcem, pentru ultima oară, la modul în care Nietzsche pune în discuție proiectul kantian al criticii rațiunii. Kant ipostaziază adevărul, după cum am văzut, întrucât nu se întreabă de unde izvorăște voința noastră de adevăr. Fără a cerceta valoarea acestuia, critica sa rămâne doar o regăsire a sensului dinainte fixat. Altfel spus, ea este o reprezentare. După Nietzsche, orice valoare de acest fel este una slabă, izvorâtă dintr-o voință de putere negativă. Vrem „adevărul" definitiv, imuabil și transcendent din cauză că voinței noastre îi este refuzată posibilitatea de a crea noi valori. Așadar, din cauză că voința de putere aflată în noi nu reușește să fie o pură exprimare a diferenței (din ea și din raporturile ei cu celelalte). „«Voința de adevăr» este neputința voinței de a crea."[9] Genealogia nietzscheană se dovedește a fi un nou tip de critică, deopotrivă destructivă (agresivă față de valorile pietrificate, devenite „idealuri") și afirmativă (întrucât este creatoare de noi valori).

---

[7] KSA 12, 9 [91], p. 385 (VP, § 552, p. 357).

[8] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ed. cit., pp. 96-97.

[9] KSA 12, 9 [60], p. 365 (VP, § 585, p. 381).

Nietzsche propune filozofiei o nouă formă a gândirii critice. Pe de o parte, ea asumă fără nici o rezervă „patosul diferenței" specific tuturor scenariilor critice moderne. Pe de alta, ea diferă profund de acestea. E altceva decât îndoiala metodică (Descartes), decât critica rațiunii (Kant) ori decât tehnica depășirii speculative a formelor pozitive de gândire (Hegel). În fond, ea pune în discuție atât presupozițiile modernității, cât și premisele întregii metafizici anterioare. În vizorul ei intră ideea de fundament și principiul identității, gândirea de tip categorial și cea teleologică, marile dublete metafizice și iluzia cunoașterii „corecte" a realității. Prospețimea sa rezidă în faptul că este sistematică, dar fără a deveni un nou sistem. Cu alte cuvinte, nu eșuează într-o nouă imagine asupra lumii, globală și constrângătoare, cum s-a întâmplat cu logica hegeliană. Motivul principal al acestei reușite este acela că își privește obiectele îndeaproape, știind bine cum trebuie să le observe.

Măștile și morala resentimentului

Arta genealogistului este însăși critica valorilor. Miza astfel asumată este de a înțelege valoarea acestor valori. Acest fapt presupune, într-o situație concretă, înțelegerea originilor valorii, adică a modului în care ea a luat naștere și s-a dezvoltat. După Nietzsche, valoarea „valorilor" nu trebuie concepută ca și cum ar fi de la sine înțeleasă. Ideea se desprinde cu claritate dintr-un aforism dedicat valorilor morale, cel mai des discutate de către filozof.

> ...Avem nevoie de o critică a valorilor morale, în primul rând trebuie pusă în discuție însăși valoarea acestor valori – și pentru aceasta este nevoie de cunoașterea condițiilor și împrejurărilor din care s-au născut, în care s-au dezvoltat și deformat (morala ca urmare, ca simptom, ca mască, ipocrizie, boală,

înțelegere greșită; dar și morala ca pricină, remediu, *stimulans*, ca piedică și otravă), o cunoaștere care nici n-a mai existat până acum și n-a fost nici măcar dorită. Valoarea acestor „valori" era considerată dată, reală, ca fiind dincolo de orice punere sub semnul întrebării...[10]

Dacă morala înseamnă toate cele enumerate mai sus, ea nu poate fi altceva decât o nesfârșită suită de interpretări[11]. Aceasta le cuprinde atât pe cele benefice, cât și pe cele malefice; atât pe cele ce acordă o șansă apariției unor noi interpretări, cât și pe cele care blochează nașterea lor; în sfârșit, atât pe cele conștiente de statutul lor de simple măști (iluzii, aparențe etc.), cât și pe cele care își ascund – chiar și lor înșeși – acest statut. Tocmai de aceea, acțiunile acestor interpretări sunt complet supuse hazardului. În definitiv, ele depind de condițiile nașterii, dezvoltării și deformării lor. Exact acest aspect face posibil ca morala – într-o interpretare sau alta (deci într-o configurație de putere sau alta) – să fie uneori o boală, alteori un remediu. Într-un caz, este urmarea altor fenomene (precum cele instinctuale), deci un simptom al lor. Într-altul, este cauza unora. Ne cheamă, apoi, într-un anumit raport față de ea. Pe unii îi închide într-un orizont unic și totalitar, altora le deschide toate căile (e un *stimulans*). E prinsă, se vede, într-un proces interpretativ, jucând mereu „la două capete" Morala este, în ambele ipostaze, o mască. Atunci când este dată jos, oferă priveliștea altor măști, cele din care a apărut. Dar poate fi și

[10] KSA 5, p. 253 (GM, Prefață, § 6, pp. 294-295).

[11] Așa cum am arătat într-o secvență anterioară, prin „interpretare" (*Interpretation, Auslegung, Ausdeutung*) Nietzsche înțelege actul prin care voința de putere se exprimă, anume cel al creației unor noi valori, deci al introducerii unui sens în lucruri (*Sinnlegung, Sinnhineinlegung*), sau cel al evaluării lucrurilor, realizat în funcție de valori și sensuri deja impuse de alte voințe de putere.

acoperită de alte măști, care i se suprapun. Iar atunci, este reperabilă numai dacă exercițiul genealogic reușește să străpungă bariera solidă pe care ele o formează.

A detecta originea valorilor presupune, așadar, a înțelege voințele de putere din care au luat naștere, precum și diferențele cu care acestea se anunță. Genealogia nu descoperă o unică origine, ci o multitudine de origini; nu un adevăr, ci multiple accidente, răsturnări, deviații, erori ce au dat naștere valorii unui fenomen. Un exemplu, în acest sens, este un fragment din *Genealogia moralei*[12] privitor la originile deprimării. În anumite momente ale istoriei, acest sentiment ajunge să domine întregi mase de oameni, dintr-un loc sau altul de pe glob. Deși este un simțământ pur fiziologic, necunoașterea (aproape universală) în privința celor corporale îl transformă adesea într-un sentiment psihologic și moral. O configurație a unor instincte, afecte și pulsiuni corporale – deci amalgamul unor interpretări ce determină omul ca *homo natura* – sunt mereu acoperite de o suită de *altfel* de interpretări: cele care, spre deosebire de cele „naturale", sunt valorizante și evaluante. Odată solidificate, ele alcătuiesc, spuneam, o a doua „natură" a omului. Acesta este motivul pentru care el ajunge să se definească – și să se înțeleagă pe sine – în orizontul acestei noi „naturi", dobândită de-a lungul timpului: ca ființă morală, religioasă, culturală etc. Putem ușor intui că genealogia este datoare să străpungă bariera acestor interpretări secunde (sau „măști rele") și să descopere, în spatele lor, interpretările prime („măștile bune")[13]. Cu alte cuvinte, „textul"

---

[12] KSA 5, pp. 377-382 (GM, III, § 17, pp. 414-418).

[13] *Cf.* KSA 5, p. 169 (BR, § 230, pp. 159-160). Distincția dintre „măștile bune" și „măștile rele" îi aparține lui Gianni Vattimo, *Subiectul și masca. Nietzsche și problema eliberării*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 2001.

prim al naturii trebuie redescoperit în spatele interpretărilor care îl acoperă.[14] Se ivește aici o nouă întrebare: ce fel de fenomene (sau interpretări) fiziologice, ascunse sub măștile morale, religioase și culturale, au putut să genereze, de-a lungul timpului și în diverse spații, teribilul sentiment al deprimării? Iată câteva dintre acestea, în analiza lui Nietzsche: încrucișarea dintre rase ori clase sociale prea diferite unele de celelalte (pesimismul secolului al XIX-lea este un caz exemplar); incapacitatea de adaptare a unei rase ce a emigrat într-o zonă cu climă nepotrivită (este cazul băștinașilor din India); vechimea și oboseala unei rase (vizibile în pesimismul parizian de după 1850); alimentația greșită (alcoolismul Evului Mediu, dar și vegetarianismul); sângele viciat de boli precum malaria și sifilisul (care au cauzat, crede filozoful, deprimarea generală a germanilor de după războiul de 30 de ani și a pregătit apariția unor atitudini morale precum servilitatea și lașitatea).

Analizele lui Nietzsche sunt departe de a fi exacte. Sursele fiziologice pe care le identifică, pe lângă faptul că nu sunt acreditate științific, pot fi considerate de-a dreptul aberante. Supus unui tip de lectură pe care el însuși l-a făcut posibil (alături de Freud, Marx și unii structuraliști), Nietzsche devine suspect de anumite derapaje ideologice. Dar nu aceasta este problema analizei de față. Nu este semnificativ care anume sunt interpretările prime, fiziologice, pe care autorul le-a identificat ca aflându-se în spatele faptelor morale. Cu adevărat important, inclusiv prin efectele sale, este mecanismul de

[14] A se vedea, de pildă, KSA 6, p. 233 (AC, § 52, p. 55). Exact în astfel de contexte conceptul de interpretare este folosit în sens negativ. Aceasta nu înseamnă că Nietzsche renunță la ideea conform căreia nu există un text prim, asemenea unui lucru în sine, ci orice text este format dintr-o suită de interpretări.

gândire pus astfel la lucru. Din fragmentul menționat se observă cât de diverse pot fi „condițiile și împrejurările" din care un fenomen s-a născut, în care s-a dezvoltat și s-a deformat. Imaginea acestei pluralități descrie deocamdată posibilitatea apariției anumitor interpretări morale (dar și religioase, culturale etc.), dar nu ne spune nimic despre cum anume unul și același fenomen se constituie istoricește. Cu alte cuvinte, nu ne arată cum acesta ia naștere prin încrucișarea, devierea ori suprapunerea mai multor interpretări *în mod succesiv*. Maniera specială în care genealogia asumă un anumit chip al istoriei trebuie probată prin noi fragmente. Ele ne-ar putea arăta în ce privințe activitatea genealogului se apropie de a istoricului și, astfel, în ce măsură cel din urmă poate proceda precum cel dintâi.

Așa cum reiese dintr-un alt fragment al lucrării *Genealogia moralei*, istoria unui lucru, a unui obicei sau a unui organ al corpului este o înlănțuire de interpretări și aplicații mereu noi, determinate de raportul întâmplător al unor forțe.

> „Evoluția" unui lucru, a unui obicei, a unui organ nu este, prin urmare, deloc un *progressus* al său spre un țel, cu atât mai puțin un *progressus* logic și scurt, obținut cu un efort minim de forță și de cheltuială – ci o succesiune de fenomene înrobitoare mai mult sau mai puțin profunde, mai mult sau mai puțin independente unul de celălalt, care îl copleșesc, la care se adaugă împotrivirile care se ivesc de fiecare dată, încercările de metamorfozare în scopul apărării și reacției, ca și rezultatele reușite ale acțiunilor contrarii.[15]

Ideea aforismului de mai sus reprezintă o excelentă ilustrare a modului în care genealogia se mulează după

[15] KSA 5, pp. 314-315 (GM, II, § 12, p. 356).

realitate. Luptându-se pentru a descoperi *valoarea* fenomenelor (a valorilor morale, înainte de toate), ea scoate la iveală realul însuși. Cum trebuie înțeles acest enunț? Dacă genealogia nu descoperă decât realitatea, așa cum este ea, atunci la ce mai este ea bună? În alți termeni, dacă prin intermediul ei nu ajungem la o „esență" a faptelor investigate, de ce s-o mai punem la lucru? Exact în această privință devine manifestă miza genealogiei. Ea n-are menirea de a descoperi așa-zise „esențe" și „fundamente", ci trebuie doar să pună în evidență o realitate care, deși observabilă în principiu, nu mai poate fi văzută în prezent. Altfel spus, este datoare să scoată la iveală o realitate care, deși se află dintotdeauna la suprafață, nu ne mai este accesibilă din cauza prejudecăților noastre. Credința într-o așa-zisă „profunzime" este principala cauză a acestei regretabile stări de fapt: anume că suprafața, exterioritatea pură a interpretărilor ne-au devenit inaccesibile[16]. Fragmentul de mai sus ne aduce în fața unor teme și concepte discutate anterior, centrale în demersul lui Nietzsche. Ce putem înțelege prin „fenomene înrobitoare" și „împotriviri", acțiuni reușite, apărări și reacții? Este adusă aici din nou în prim-plan distincția dintre forțele active și cele reactive. Primele sunt spontane, agresive, impun noi interpretări, introduc sensuri în lucruri, pe când celelalte doar se raportează la sensuri și valori deja date. Forțelor active le este definitorie afirmația, celor reactive – negația față de ceea ce le rămâne exterior. Desigur, odată cu tipologia forțelor trebuie subînțeleasă și distincția dintre cele două calități

[16] *Cf.* Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", in: *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc, Sebastian Blaga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001, p. 84.

ale voinței de putere, afirmativă și negativă: pe de o parte, „acest da ultim, plin de voioșie, exuberant și impetuos, spus vieții"[17]; iar pe de alta, negarea vieții, lipsa ei de sens.

În definitiv, genealogia este necesară întrucât devenirea este deseori nedreaptă. În lumea organică, bunăoară, organismele vii luptă tot timpul unele împotriva celorlalte, dar bătălia lor nu are loc în scopul supraviețuirii, cum credea Darwin, întrucât ea nu generează o simplă selecție în folosul adaptării. Dimpotrivă, arată Nietzsche, istoria viului dovedește că exemplarele cele mai reușite sunt deseori anihilate. Nu ele supraviețuiesc, ci tocmai cele mai josnice ajung să-și conserve modul de a fi, ignar și decadent. Ele se adaptează mai ușor pentru că este tot ce-și doresc. Nu riscă și nu tind către mai mult, ci doar își calculează șansele, tăcut și reactiv. Instrumentalizează totul, chiar și propria lor existență. N-au nimic artistic în devenirea lor. De fapt, aceasta este doar o devenire reactivă. Este un „nu" calculat pe care-l spun creșterii, experimentului artistic, vieții ca atare. Valorile firești, izvorâte din voințele de putere afirmative, adică valorile în care viața este afirmată ca atare, sunt adesea răsturnate, învinse și înlocuite de către valorile „slabe", decadente, născute dintr-o negare a vieții. După Nietzsche, triumful forțelor reactive și al voinței negative („voința de neant") se află la originea tuturor „idealurilor" Or, cele din urmă sunt simptomele certe ale decadenței și, implicit, ale nihilismului. Psihologia și istoria, morala și religia, societatea și statul, cultura și metafizica – toate au ca supoziție atitudinea nihilistă.

Dar cum ajung să triumfe forțele negative? Cum este posibil ca voința slabă, negativă, să se impună în fața

[17] KSA 6, p. 311 (EH, pp. 38-39).

unor voințe mai puternice decât ea? Prin ce mecanism triumfă atitudinea nihilistă?

Unul din cazurile analizate de Nietzsche este cel al resentimentului.[18] Acest mod de a fi, predominant în „morala sclavilor" (morala voințelor slabe), se caracterizează printr-o atitudine care nu este reactivă în chip real, ci doar imaginar. Fapta reactivă este absentă în cazul resentimentului, răzbunarea celui atins de el fiind strict imaginară. E un „nu" spus „în gând" față de tot ce îi este exterior. Paradoxal, nu are loc astfel o întoarcere către propriul sine, cum ar fi de așteptat. Dimpotrivă, reacția față de celălalt, față de tot ce îi apare ca fiind diferit, ascunde în ea orientarea privirii evaluatoare către exterior. Nietzsche arată că spontaneitatea acțiunii și a creșterii, „da-ul" spus sieși (chiar dacă prin raport cu celălalt) rămân un privilegiu al „moralei stăpânilor" (una a voințelor puternice, afirmative). În schimb, cealaltă morală nici nu ar avea sens dacă n-ar exista raportul – perfect adversativ – față de lumea exterioară. Ideea trebuie înțeleasă la nivelul corporalității: pentru a acționa, „sclavul" are nevoie de stimuli exteriori. Exact acest mod de a fi îi definește acțiunile ca simple re-acțiuni. Cei cuprinși de resentiment se mint singuri cu privire la „fericirea" lor. Nu o descoperă în propriile acțiuni, precum indivizii în care domină voința afirmativă, ci în contrariul ei: în pasivitatea extremă, ce promite „destinderea sufletului și a trupului" În plus, omul dominat de resentiment se lasă pradă ascunzișurilor, le caută și chiar le cultivă. Îi plac „cărările șiretlicului și ușile dosnice". Se ascunde mereu, se umilește așteptând, în taină, să vină și clipa sa. Se adăpostește,

[18] Pentru întreaga discuție de mai jos, *cf.* KSA 5, pp. 270-274 (GM, I, § 10, pp. 313-316).

astfel, în cochilia unei închipuite siguranțe de sine, a unei prudențe extreme devenite, numai pentru el, o „condiție existențială" a întregii sale vieți[19]. Or, prudența îl îndeamnă să fie atent, în orice clipă, la instinctele sale. Să fie, așadar, perfect conștient de acțiunile lor, pentru a ști când să le înfrâneze. Această formă de conștiință îl face să fie însă tot mai slab. Din contră, în cazul „aristocratului", siguranța este cu atât mai mare cu cât instinctele, total inconștiente de fapt, sunt lăsate să lucreze liber, după „logica" lor internă. Cel înzestrat cu voință afirmativă își exprimă sinele clipă de clipă, așa cum acesta se face, se desface și se preface conform unei „metode" de tip dionisiac. Celălalt, „cel slab", își construiește sinele imaginând mai întâi, în baza celor simțite anterior și păstrate într-un ungher al ființei sale, un „non-eu", un fel de sine „negativ" („vrăjmașul cel rău"). Pornind de la această proiecție, el inventează prin antiteză sinele „cel bun", asumându-l drept propriul sine[20].

Să ne oprim la încă o ipostază a resentimentului, din bogata cazuistică întocmită de Nietzsche. Într-un anumit caz, acesta se poate abate de la mersul lui firesc, modificându-și direcția și înțelesul. Caracterizat îndeobște prin reacția unor forțe (și a unor voințe de putere) față de tot ce le este exterior, resentimentul se poate manifesta și prin reacția acestora față de ele însele. Cum se întâmplă o asemenea orientare nefirească a forțelor reactive aflăm din analiza așa-numitului ideal ascetic, expusă în *Genealogia moralei*. Idealul cu pricina definește modul de a fi și activitățile preotului, ascet prin excelență. Situația lui poate fi înțeleasă tot din unghiul de vedere al medicinei. Preotul este necesar tocmai datorită bolii de care suferă.

---

[19] KSA 5, p. 273 (GM, I, § 10, p. 315).
[20] KSA 5, p. 274 (GM, I, § 10, p. 316).

Căci deseori bolnavii sunt mai bine îngrijiți de alți bolnavi decât de către medici sănătoși. „Nevoia de medici și infirmieri care *sunt ei înșiși bolnavi*" – în ea transpare menirea preotului ascet[21]. Înrudirea întru boală cu „cei năpăstuiți" îl ajută să-i înțeleagă perfect. Bolnav incurabil, el trebuie să fie însă și puternic, stăpân pe sine, convingător. Doar astfel poate câștiga încrederea și respectul celorlalți, doar astfel poate fi pentru ei „Dumnezeu". Acțiunea sa este contradictorie. Pentru cei sănătoși este un blestem: „căci la așa ceva se pricepe în primul rând acest vrăjitor și dresor de fiare, în jurul căruia tot ce este sănătos se îmbolnăvește în mod inevitabil" Pentru cei deja bolnavi este o sursă de alinare. Intrând în contact cu el, „tot ce este bolnav devine iremediabil blând". Desigur, acest fapt nu echivalează cu însănătoșirea. Bolnavul devenit medic este, putem spune, un veritabil *pharmakon*: atât leac cât și otravă, blestem și binecuvântare pentru pacienții săi. Dar cum anume schimbă el direcția resentimentului, schimbând modul lor de a fi? Aici se văd calitățile sale, harul său de învățător. Puterea lui de seducție și de convingere abia aici își atinge țelul. Într-un cuvânt, el modifică obișnuința cea mai de preț a bolnavilor, aceea de a căuta motivul suferinței în afara lor, într-un făptaș nu doar presupus vinovat, ci totodată viu, iar astfel accesibil suferinței. Într-un făptaș, așadar, asupra căruia bolnavii își pot descărca afectele. Astfel își alină ei suferința: o descarcă, așa cum scapi de o indezirabilă „materie explozivă". Durerea este anesteziată printr-un alt afect, mai puternic, mai violent și mai sălbatic decât ea[22]. Adevăratele cauze ale suferinței nu pot fi decât fiziologice. Nietzsche enumeră

[21] KSA 5, p. 372 (GM, III, § 15, p. 409).
[22] KSA 5, p. 374 (GM, III, § 15, p. 411).

câteva: îmbolnăvirea unui *nervus sympathicus*, secreția crescută a bilei, lipsa de sulfat sau fosfat de potasiu din sânge, balonările ce împiedică circulația sângelui, degenerescența ovarelor și altele. Din nou, trebuie spus că nu este relevant dacă aceste întâmplări fiziologice sunt adevăratele cauze ale suferinței. Dar cum se produce schimbarea de direcție a resentimentului? Prin ce viclesug reușește preotul ascet o transformare de asemenea proporții a omului? Strategia sa este simplă: el își constrânge pacientul să se ia ca vinovat chiar pe sine însuși. Neputând supraviețui dacă nu imaginează un făptaș, bolnavul se lasă convins că el este singurul vinovat. Iată „darul" făcut lui de preotul ascet. De acum încolo, toți bolnavii *de acest tip* își vor lua asupra lor vinovăția[23]. În cele mai multe religii, acest fenomen este numit „păcat" Așa-zisa „stare de păcat", vedem din cele anterioare, este totuși o simplă interpretare, după cum și „durerea sufletească" este una[24]. Iată mecanismul prin care „direcția resentimentului este schimbată" Cel care se situează într-o astfel de interpretare, impusă ca universală de preoții din toate timpurile, își valorizează interioritatea *cu totul altfel*. Chiar dacă și în cazul său ea rămâne doar una de împrumut, bolnavul ajunge s-o conceapă ca „stare de fapt". În această privință, idealul ascetic funcționează după același model al credinței într-un adevăr imuabil pe care îl îmbrățișează și știința[25]. Cronologic, idealul ascetic a fost primul garant al adevărului imuabil, știința asumând mult mai târziu această funcție. Aici intervine genealogia. Ea este chemată să demonteze acest „fapt" închipuit, pus în lucruri printr-o interpretare căreia, cu

[23] KSA 5, p. 375 (GM, III, § 15, p. 412).
[24] KSA 5, p. 376 (GM, III, § 16, p. 413).
[25] KSA 5, p. 400 (GM, III, § 24, p. 435).

timpul, i-a fost uitat statutul, fiind luată drept realitatea însăși.

Privind exercițiile genealogice drept cazuri particulare ale unei situații morale, Nietzsche formulează o concluzie clară și distinctă: în fenomenul moral se ascunde o pluralitate de interpretări. Există numeroase aforisme care acreditează această idee. Să citățm doar câteva exemple.

> ...Nu există nici un fel de fapte morale. [...] Morala nu-i decât o tălmăcire (*Ausdeutung*) a anumitor fenomene, mai precis o răstălmăcire (*Missdeutung*).[26]

> ...Nu există fenomene morale, ci doar o interpretare morală a acestor fenomene. Doar această interpretare are o origine extramorală.[27]

> Nu există fenomene morale; ci doar o interpretare morală a anumitor fenomene (– o interpretare eronată!).[28]

> ...Evaluarea morală este o interpretare (*Auslegung*), un mod de a interpreta (*interpretieren*). Interpretarea însăși este un *simptom* al anumitor stări fiziologice, la fel ca un anumit nivel spiritual al judecăților dominante.[29]

Deriva semnelor

Metoda genealogică, arătam mai sus, este menită să arate realitatea însăși, care, din cauza propriilor prejudecăți, ne-a devenit neobservabilă. Iar această realitate, spuneam, nu este decât un joc al interpretărilor. Genealogia respectă și ea acest deziderat. Ea nu este o metodă supraordonată realității. Dimpotrivă, este tot o interpretare,

---

[26] KSA 6, p. 98 (AI, „«Amelioratorii» omenirii", 1, p. 487).
[27] KSA 12, 2 [165], p. 149.
[28] KSA 10, 3 [1], nr. 374, p. 98.
[29] KSA 12, 2 [190], p. 161.

una care izvorăște din jocul celorlalte. Desigur că, în vreme ce printre interpretările ce compun lumea există și cele pre-umane, genealogia este exclusiv o întreprindere a omului. Este un act care nu doar introduce omul în spațiul interpretărilor, ci îl face să fie un fel de actor principal, deși cu sarcini limitate. Cu toate că însăși întrebarea „cine interpretează?" nu mai este plină de sens, ea pare totuși să aibă mai mult sens decât interogația asupra obiectului interpretării. Interpretarea, putem spune împreună cu Foucault, se mută dinspre *ce* către *cine*, dinspre ceea ce se află în semnificat către subiectul care „pune interpretarea"[30]. Căci în cazul genealogiei, interpretul, așa scindat cum este el, devine „principiul" interpretării. Aceasta tocmai întrucât semnele, care ghidau interpretarea în epocile anterioare, își pierd stabilitatea avută în trecut. Accentul se mută dinspre obiect către actul interpretării și, totodată, către cel care interpretează. Folosirea frecventă a cuvântului „psihologie" pentru a desemna practica genealogică poate fi un argument în acest sens, crede același Foucault. Dintr-o astfel de perspectivă, genealogia nietzscheană a fost adesea comparată cu tehnicile utilizate de Freud și Marx. După Foucault, Ricœur și alți exegeți, toți cei trei autori ar fi exponenții unei hermeneutici a suspiciunii, născută din „bănuiala că limbajul nu spune exact ceea ce spune". Or, arată Foucault, odată cu suspectarea sensului de primă instanță al discursului, cu bănuiala că limbajul vrea întotdeauna să spună altceva decât spune efectiv, ne aflăm într-o vârstă post-semiotică, în care semnele ajung să fie privite ca simple măști ce pot fi în sfârșit date la o parte. Incursiunea în inima semnelor începe să risipească opacitatea care le-a fost atribuită, grație căreia ele și-au

[30] Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", *op. cit.*, p. 89.

păstrat atâta timp supremația. Desigur, semnele nu ascund nici o „esență"[31]. Nici un „în sine" nu ajunge acum, din spatele lor, în plină lumină a zilei. „Propriul" lor constă chiar în faptul că nu există îndărătul lor nici un „în sine", nici o esență imuabilă și nici o „stare de fapt", ci doar un joc complex de opoziții, o bătălie a forțelor.

Împreună cu Freud și Marx, Nietzsche descoperă caracterul „răuvoitor" al semnelor[32]. Simple interpretări, acestea vor să ascundă ceea ce sunt ele de fapt. În acest scop, se prezintă ca „adevăruri" de tip semiotic. Asemenea oricărui „adevăr", semnele își reneagă și își ascund originea. Ele trec sub tăcere procesul interpretativ din care s-au născut. În inima semnului se organizează un întreg „ansamblu al jocului forțelor reactive", spune inspirat Foucault. Dar nu este cazul să vedem doar forțele reactive. Căci semnele cuprind înlăuntrul lor un joc complex, în care se pot înscrie atât forțele active, cât și cele reactive. În fapt, la originea semnelor se află forțele active, doar solidificarea lor prin transformare în concepte fiind opera forțelor reactive.

Exemplul cel mai potrivit este un fragment din *Genealogia moralei*, referitor la genealogia noțiunii de „bun"[33].

---

[31] Unii comentatori au considerat că este un argument suficient de puternic pentru a susține că Nietzsche este nominalist. *Cf.* Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Band I (*Zur Sprache und zur Psychologie*), 3. Auflage, Felix Meiner, Leipzig, 1923, p. 368; Günter Abel, „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches", in: *op. cit.*, pp. 35-89. Împotriva acestei echivalări pledează Rainer Thurnher, „Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche", in: *Nietzsche Studien*, Band 9, 1980, p. 38, care consideră că Nietzsche gândește limbajul în raport cu conceptul de lume, ajungând la o concepție asupra limbii avându-și rădăcinile în ideile lui Herder și Wilhelm von Humboldt.

[32] Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", *op. cit.*, p. 89.

[33] KSA 5, pp. 258-260 (GM, I, § 2, pp. 302-304).

Cuvintele, aflăm de aici, sunt simple invenții. Ele au fost instituite de către voințele puternice, afirmative (de către „clasele superioare", spune aici Nietzsche). Aceasta înseamnă că sensul lor nu constă în faptul raportării la un anumit lucru, căci indicarea unui semnificat, referirea și definiția ostensivă, la fel ca orice raportare la ceva exterior, nu pot fi decât semnul că avem de-a face cu voințe slabe. Cuvintele – „bun" și „rău", în cazul de față – sunt interpretări, acte prin care voința de putere conferă lumii un anumit sens. Înainte de a deveni semne, ele sunt „deja interpretate". Sunt derivate, altfel spus, dintr-un proces interpretativ. Totodată, prin intermediul lor iau naștere interpretările viitoare. Interpretările violente (devenite „semne") prescriu orizontul în care noi interpretăm atât aceste semne, cât și lucrurile însele (și ele, desigur, tot interpretări). Astfel însă, semnele ne provoacă să le răsturnăm pentru a descoperi prealabilul sau originea lor. Foucault folosește o analogie extrem de elocventă pentru a explica ideea de mai sus. Dacă ne-am gândi la ceea ce anticii numeau *hyponoia* și *allegoria*, spune el, sensul acela adânc ascuns în interiorul limbajului și pe care suntem datori să-l scoatem la iveală din ascunderea lui, atunci ar trebui să nu-l mai concepem ca sens venit din afara cuvintelor pentru a deplasa înțelesul lor curent, ci drept însăși originea lor, „ceea ce a determinat nașterea cuvintelor", acel ceva care le dă viață și care nu poate fi în totalitate fixat prin intermediul lor. Cuvintele s-au născut, de fapt, dintr-un vast proces interpretativ. „Tocmai această întâietate a interpretării față de semne constituie elementul cu adevărat decisiv în hermeneutica modernă", crede Foucault[34]. Interpretarea este permanent supusă riscului de a cădea (sau a recădea) sub domi-

[34] Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", *op. cit.*, p. 88.

nația semnelor, cu fixitatea lor cu tot. Semnele constituie pericolul major în calea interpretărilor. „Cuvintele ne stau în cale!", afirmă Nietzsche într-un pasaj din *Aurora*[35]. Cuvintele „tari ca piatra", eternizate, ascund nu doar originea lor interpretativă, ci blochează experiențele pe care interpretul este chemat să le facă[36]. Dușmanul hermeneuticii este chiar semiotica, prin care suntem tentați să renunțăm la infinitatea interpretărilor în favoarea fixității semnelor („teroarea indicelui"). Nietzsche este, foarte probabil, reprezentantul celei mai pure forme de hermeneutică, aceea care „intră în domeniul limbajelor care nu încetează a se implica pe ele însele, în acea regiune mediană a nebuniei și a limbajului pur"[37]. El pătrunde în spațiul limbajului pur, în textul lumii înseși, lume care este un vast proces interpretativ circular în care fiecare interpretare se răsfrânge asupra celorlalte și este, la rândul ei, influențată de altele.

Limbajul – atât cel comun, cât și cel științific – este „gregar", afirmă Nietzsche, întrucât reduce cazurile singulare la cazuri identice. Altfel spus, el este o uriașă „mașină nivelatoare"[38]. În *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* (1873), exercițiul genealogic este îndreptat asupra limbajului însuși în scopul de a surprinde modul în care el a luat naștere[39]. După Nietzsche, limbajul

---

[35] KSA 3, p. 53 (A, § 47, p. 39).

[36] „Moartea interpretării constă în a crede că există semne, semne care există prim, originar, real, ca niște mărci coerente, pertinente și sistematice. Viața interpretării, din contră, constă în a crede că nu există decât interpretări". *Cf.* Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", *op. cit.*, p. 89.

[37] *Ibid.*, pp. 89-90.

[38] *Cf.* Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris, 1998, p. 182.

[39] KSA 1, pp. 878-880 (AME, pp. 559-561).

derivă, prin abstractizare, dintr-o activitate metaforică originară, instinctivă și inconștientă, îndreptată către dominarea realității prin simplificare, prin reducerea diferitului la identic[40]. Originea cuvintelor se află, așadar, într-un proces ficțional. Conceptele, crede Nietzsche, iau naștere prin trei modificări succesive ale stimulilor nervoși. Într-o primă etapă, stimulul apărut din raportul cu lucrurile este transformat în imagine, care este o metaforă a celui dintâi. A doua transformare (a doua metaforă) constă în reproducerea imaginii printr-un sunet, adică printr-un cuvânt. Noile impresii sunt puse în relație cu prima impresie în mod metaforic, prin transport imitativ, deci printr-un „raționament prin analogie care are loc inconștient"[41]. În sfârșit, a treia modificare (și a treia metaforă, totodată) rezidă în transformarea cuvântului în concept. Acest lucru se petrece prin eliminarea definitivă a impresiei sensibile inițiale, puternică în cazul imaginii, dar deja palidă în cel al sunetului. În plus, simpla asemănare este transformată în identitate. Astfel, conceptul devine semn al unei realități, dar în absența raportului imediat cu aceasta. Cu timpul, el devine fix, de sine stătător, dobândind un aspect substanțial. Din acest motiv, afirmă Nietzsche, conceptele sunt „mumificări" ale metaforelor din care ele au luat naștere[42]. Din obișnuință, le considerăm a fi suficiente pentru înțelegerea realității. Uităm deci că sunt simple măști ale unei activități metaforice inițiale. Credem,

---

[40] *Cf.* și Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, p. 43. În scrierile din cea de-a doua și cea de-a treia etapă ale creației nietzscheene, această activitate metaforică originară va fi echivalată cu o dispută a voințelor de putere din om, care are loc tot în vederea dominării.

[41] *Ibid.*, p. 56.

[42] *Ibid.*, pp. 55-56.

atunci, că „adevărurile" lucrurilor se adăpostesc pe deplin în concepte. Genealogia semnelor dovedește că relația de semnificare și cea gnoseologică se întemeiază într-un strat mai adânc al umanului. În termenii lui Nietzsche, este vorba despre stratul afectelor și al impulsurilor, al instinctelor inconștiente, pe scurt, al voințelor de putere din interiorul omului. Jocul acestora – văzut și ca o luptă a lor – nu este altul decât jocul interpretărilor. În fond, a face vizibilă istoria interioară a semnului înseamnă a redescoperi dimensiunea sa ontologică.

Exercițiul genealogic prin care ne insinuăm în inima semnelor, răsturnându-le, vrea să demonteze pretinsa lor fixitate, ce ajunge să dicteze, imperialist, anumite moduri de a interpreta și, ca o consecință, anumite moduri de a fi. Violența genealogiei trebuie însă recunoscută explicit. Un exemplu elocvent îl reprezintă *Cuvântul înainte* al lucrării *Amurgul idolilor* (1889), în care Nietzsche explică titlul și, mai ales, subtitlul cărții: *Cum se filozofează cu ciocanul*. A iscodi idolii, „a le pune întrebări cu ciocanul" pentru a auzi apoi, drept răspuns, un sunet ce arată că sunt goi pe dinăuntru – această desfătare aparent nevinovată trebuie să fie și „o mare declarație de război"[43]. Critica genealogică a idealurilor nu este neutră, nici binevoitoare. Dimpotrivă, este o acțiune violentă, de răsturnare a ordinii anterioare. Ea este, în același timp, un exercițiu de înstăpânire. Genealogul este creator nu pentru că descoperă, calm și indiferent, originile unui fenomen, ci pentru că le descoperă luându-le în posesie. Or, a stăpâni originile înseamnă a domina tot ce ține de acel fenomen. Trebuie să observăm, din nou, că genealogia nu doar face vizibilă realitatea, ci este un moment al acesteia.

[43] KSA 6, pp. 57-58 (AI, „Cuvânt înainte", pp. 451-452).

Genealogia împotriva originii

Cu aceste precizări, ne putem întoarce acum la motivele pentru care genealogia mizează pe multiplicitatea originilor, pentru a explica totodată din ce rațiuni istoria de tip genealogic se vrea a fi una nelineară.

Istoricii prezintă adesea faptele ca și cum devenirea lor ar fi perfect liniară. Pentru ei, lucrul supus cercetării trebuie să se înscrie într-o curgere continuă, într-o devenire lipsită de rupturi și denivelări. Doar că pretinsa continuitate este, la rigoare, o simplă închipuire a istoricilor. În această privință, Nietzsche polemizează cu o mai veche practică interpretativă, denumită de utilitariștii englezi tot genealogie. Paul Rée, bunăoară, credea că întreaga istorie a moralei derivă din tendința umană către utilitate. Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci ar însemna că în istorie nu s-a întâmplat propriu-zis nimic, iar pe firul ei se înșiră aceleași idei și aceeași logică. Ar fi ca și cum cuvintele, ideile, scopurile și valorile umane nu și-ar fi schimbat deloc semnificațiile de-a lungul vremii[44]. Istoricul ar rata, astfel, tocmai singularitatea faptelor morale. Toate ar avea una și aceeași origine. Ele n-ar putea fi deosebite decât prin accidentele lor, care însă, conform metodei utilitariste, nu-și găsesc nici o explicație[45]. Or, menirea genealogiei este de a descoperi ce

---

[44] O observație similară face și Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*

[45] Un alt contraargument se găsește în *Genealogia moralei* (II, § 12), unde Nietzsche discută critic genealogiile empiriștilor britanici, care confundă originea (*Ursprung*) cu scopul – este vorba aici despre genealogia pedepsei –, când, de fapt, „cauza generării (*Entstehung*) unui lucru și utilitatea sa finală, efectiva sa folosire și încadrare într-un sistem de scopuri, sunt puncte separate *toto coelo*". *Cf.* KSA 5, p. 313 (GM, II, § 12, p. 355).

anume singularizează un fenomen, diferenţele sale, mărcile care îi conferă un anumit chip. Apoi, dacă toate fenomenele morale ar fi deductibile dintr-o unică origine (cum ar fi utilitatea), aceasta din urmă ar trebui să fie un fel de pricipiu al lor, o origine miraculoasă (*Wunderursprung*) care le-ar explica în chip formal, rămânând însă, ea însăşi, de neînţeles. O astfel de origine, unică şi imuabilă, n-ar fi altceva decât o aşa-zisă „esenţă" permanentă, care i-ar conferi faptului respectiv identitate deplină explicând perfect întregul comportament. După Nietzsche, în spatele lucrurilor (sau anterior lor) nu există însă decât o multiplicitate de instincte, afecte, voinţe de putere aflate în dispută, fiecare dintre ele încercând să le domine pe toate celelalte.

Genealogia nietzscheană nu îşi propune să caute originea unică, aşa cum au făcut-o atât filozofia, cât şi istoria tradiţionale. Neacceptând ideea că toate fenomenele de acelaşi fel ar fi justificabile prin principiul lor, ea îşi îndreaptă atenţia către contextul local din care a erupt, la un moment dat, evenimentul cercetat. Este un context mărunt şi derizoriu, lipsit de măreţia şi solemnitatea „originii nobile"[46]. El constă în chiar configuraţia relativă a voinţelor de putere. Într-un loc şi la un moment dat, ele se află într-o oarecare stabilitate, jocul (sau disputa) lor înregistrând un anumit raport de putere. Pentru a spune astfel, el este sistemul de referinţă al acelor forţe şi voinţe de putere, prin definiţie un sistem al dominaţiei. Cu alte cuvinte, el este scena pe care voinţele se află în dispută. Or, de-a lungul timpului, ele s-au situat pe scene

[46] După Nietzsche, credinţa în originea nobilă este o veche obişnuinţă metafizică, una care presupune că „la începutul tuturor lucrurilor ar sta ceea ce este mai valoros şi esenţial" *Cf.* KSA 2, p. 540 (OPO, II/2, § 3, p. 363).

total diferite, jucând mereu alte roluri. Iată din ce motiv istoria nu este liniară.

Să amintim și câteva exemple. În cazul pedepsei, elementul ei prezent, având o „permanență relativă", nu poate fi înțeles dacă îl raportăm la așa-zisul scop ultim al său, pe care îl credem singurul adevărat (cum ar fi utilitatea, după utilitariștii britanici), ci doar atunci când îl punem în relație cu elementul ei fluid (cu „sensul" său). Or, nu există un singur sens al pedepsei, ci „o întreagă sinteză de sensuri" Istoria fenomenului (a sensurilor sale, adică, în situația de față, istoria folosirii pedepsei în diverse scopuri) „se cristalizează până la urmă într-un fel de unitate greu de pătruns, greu de analizat și, ceea ce trebuie scos în relief, absolut de *nedefinit*"[47] Aceeași idee poate fi ilustrată prin exemplul idealului ascetic, amintit anterior. Acest ideal nu are o semnificație universală. Nu există *un* ideal ascetic, ci doar multiple semnificații, variabile în funcție de tipul de voință la care îl întâlnim. Idealurile ascetice înseamnă una pentru artiști, alta pentru „filozofi și învățați", ceva pentru femei, dar altceva pentru „cei năpăstuiți și defavorizați din punct de vedere fiziologic (pentru majoritatea muritorilor)" și, desigur, cu totul altceva pentru preoți și pentru sfinți[48]. Genealogia descoperă că faptul despre care

---

[47] KSA 5, pp. 316-318 (GM, II, § 13, pp. 358-360). După cum putem observa, demersul de tip genealogic pune în discuție atât ideea de origine, cât și pe cea a scopului. Genealogia este, probabil, cea mai radicală opozantă a înțelegerii teleologice a istoriei. O reprezentare mai potrivită a istoriei, așa cum sugerează textele lui Nietzsche, ar fi cea a labirintului, așa cum propune Angèle Kremer-Marietti, *L'homme et ses labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1972, p. 282.

[48] KSA 5, p. 339 (GM, III, § 1, p. 379). *Cf.* și Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, ed. cit., p. 178.

credem că este permanent, fix și deja dat este dependent în realitate de un element fluid, și anume de istoria modificărilor de perspectivă, de istoria evaluărilor și a interpretărilor care fac cu adevărat parte din respectivul fenomen. Prin urmare, sarcina genealogiei este de a stabili locul unor origini în cuprinsul istoriei și scenele pe care ele acționează.

Mai mult decât atât, înstăpânirea peste o scenă a forțelor are loc adesea prin modificarea scenei anterioare, sau chiar prin mutarea disputei de pe o scenă pe alta. Regulile celei anterioare, în care dominau anumite forțe, sunt schimbate din moment ce disputa se poartă acum pe altă scenă. Noile reguli modifică raportul anterior. Iată încă un motiv pentru care genealogia luptă împotriva ideii conform căreia istoria ar fi liniară[49]. Desigur că luarea în posesie a unei configurații a voințelor de putere este un act violent. A dicta noi reguli înseamnă a instaura un nou limbaj, pe care celelalte voințe de putere din acea configurație sunt nevoite să și-l însușească. Genealogia operează o critică a limbajului pentru că acesta este instrumentul necesar al înțelegerii comenzilor, fără de care dominația nu poate avea loc. Înstăpânirea, realizată prin deplasarea disputei de pe o scenă pe alta – prin impunerea unui nou limbaj, a unui sens care devine noul cod al înțelegerii – este, conform terminologiei nietzscheene, un act interpretativ[50].

Aflată în căutarea originilor fenomenelor, genealogia identifică două tipuri de origine: scena din care izvorăște

---

[49] Acest argument se întâlnește și la Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, pp. 183 și 192-194.

[50] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 193. Pentru dezvoltarea acestei idei, a se vedea Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, ed. cit., p. 229.

fenomenul, dar și impulsul decisiv care, pe acea scenă, conduce la configurarea lui. Or, acest impuls nu este altceva decât voința de putere care le domină pe cele din proximitatea ei. Dar, după cum am constatat în capitolele anterioare, fiecare voință de putere este constituită dintr-o pluralitate de forțe. De cele mai multe ori, ele se referă la apartenența la un grup („nobilii" sau „săracii"), la o tradiție ori la o rasă, așadar la atavisme și ereditați. Analiza genealogică le identifică la nivelul corpului: în sistemul nervos și în umori, în respirația dificilă, în alimentația proastă și în defecțiunile aparatului digestiv. Nu este vorba despre a reduce individualul la ceva comun mai multor indivizi, ci doar de a regăsi elementele subindividuale care, intersectându-se, formează rețeaua complexă care este individul însuși[51].

O bună ilustrare a celei din urmă idei și, totodată, a coexistenței celor două tipuri de origine o întâlnim într-un pasaj din *Omenesc, prea omenesc*, în care Nietzsche arată că sentimentele umane nu sunt niște unități, chiar dacă ne-am obișnuit să vorbim despre un sentiment moral ori despre unul religios: „În realitate, ele sunt fluvii cu sute de izvoare și afluenți." Iată în ce constă analiza lor genealogică:

> Toate dispozițiile sufletești *mai puternice* comportă o consonanță între acestea și simțirile înrudite; ele scormonesc oarecum memoria. În prezența lor, ceva se redeșteaptă în noi și devine conștient de niște stări asemănătoare și de originea lor (*Herkunft*). Se formează astfel asociații rapide, uzuale, de sentimente și gânduri, care, succedându-se cu iuțeala fulgerului, sfârșesc prin a fi percepute nici măcar ca niște complexe, ci ca niște unități.[52]

---

[51] *Ibid.*, p. 188.

[52] KSA 2, p. 35 (OPO, I, § 14, p. 30).

După cum putem observa, originea sentimentelor se află la intersecția întâmplătoare a unor forțe (sentimente sau gânduri), asemănarea lor creând impresia că formează o unitate. De unde impresia că avem de-a face cu un sentiment unic. Într-un alt fragment din *Omenesc, prea omenesc*, genealogia este definită ca „o chimie a reprezentărilor și sentimentelor morale, religioase, estetice, ca și a tuturor acelor emoții pe care le trăim în noi înșine în marile și micile contacte culturale și sociale, ba chiar în singurătate"[53]. Sarcina ei este de a evidenția faptul că sentimentele derivă (*entstehen*) din contrariul lor. Preocupată de „origine și începuturi" (*Herkunft und Anfänge*), genealogia urmărește adesea cum un lucru ia naștere din opusul său: „de pildă, raționalul din irațional, ceea ce simte din ceea ce este mort, logica din ilogică, contemplația dezinteresată din voința avidă, trăirea pentru alții din egoism, adevărul din erori?"[54] În fond, ideea de mai sus ilustrează faptul că genealogia identifică rupturile, discontinuitățile, elementele de noutate. Pe scurt, evenimentele. Ea militează împotriva falsei continuități, a curgerii liniare a fenomenelor.

Pentru a sugera discontinuitatea, Nietzsche preferă termenul de invenție (*Erfindung*), pe care îl invocă adesea în scop polemic. Și anume, el apare împotriva ideii de origine, așa cum este ea utilizată de către metafizicienii clasici și de istoricii tradiționaliști. De pildă, în *Știința voioasă* este criticată teza lui Schopenhauer conform căreia originea religiei se află într-un sentiment metafizic comun tuturor oamenilor[55]. Istoria nu se petrece însă astfel. Argumentul lui Nietzsche, asupra căruia insistă

[53] KSA 2, p. 24 (OPO, I, § 1, p. 22).
[54] KSA 2, p. 23 (OPO, I, § 1, p. 22).
[55] KSA 3, pp. 589-590 (SV, § 353, p. 227).

și Foucault, este simplu și percutant: dacă religia și-ar avea originea într-un sentiment, ar trebui să presupunem că există o continuitate între această origine (sentimentul) și fenomenul analizat (religia propriu-zisă). Or, după Nietzsche, a existat un moment de ruptură, o distanță între perioada când religia nu exista încă și cea în care ea există. Înaintea apariției sale, aceasta nu exista nici măcar virtual, ca posibilitate[56]. Ea nu se găsea, în formă latentă, într-un sentiment al omului. Un exemplu suplimentar îl constituie paragraful din *Știința voioasă* unde este cercetată nașterea poeziei[57] Aceasta este lipsită de origine, în sensul metafizic al termenului, fiind rezultatul unei invenții. La un moment dat, cineva a avut ideea de a utiliza limbajul într-un mod neobișnuit pe atunci, în scopul de a încetățeni, prin intermediul lui, un raport de putere față de semeni. Tot în acest registru poate fi amintit un cunoscut pasaj din *Genealogia moralei*, în care sunt supuse analizei idealurile în genere. „Vrea cineva să arunce o privire în adâncul tainei *de fabricare a idealurilor* pe pământ?... Ei bine! Aici ușa este deschisă spre acest atelier întunecat"[58]. Idealurile nu au o singură origine, care le-ar justifica în chip deplin, ci au fost inventate printr-o serie de mici mecanisme, răsturnări de perspectivă, modificări ale scenelor forțelor.

Aceeași trăsătură a genealogiei se regăsește în analiza dedicată cunoașterii. Este oare aceasta un fapt înscris

---

[56] Foucault exprimă cu claritate ideea de mai sus: „Între marea continuitate a *Ursprung*-ului descrisă de Schopenhauer și ruptura ce caracterizează *Erfindung*-ul lui Nietzsche există o opoziție fundamentală." *Cf.* Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice", traducere de Ciprian Mihali, in: *Ce este un autor? Studii și conferințe*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004, p. 95.

[57] KSA 3, pp. 439-442 (SV, § 84, pp. 93-95).

[58] KSA 5, p. 281 (GM, I, § 14, pp. 323-324).

dintotdeauna în ființa umană, așa cum cred filozofii? Nu cumva este și ea o simplă invenție, localizabilă într-un spațiu și într-un anumit moment? Iată ce scrie Nietzsche într-un cunoscut fragment din *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*:

> Într-un oarecare colț retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care niște animale inteligente au inventat cunoașterea. A fost minutul cel mai arogant și mai mincinos din toată „istoria universală".[59]

Cunoașterea, așadar, nu are o origine de tip metafizic. Altfel spus, ea nu este un dat natural al omului, nu ține de esența acestuia. Instinctele noastre nu conțin în germene faptul cunoașterii, pe care astăzi îl considerăm a fi propriu omului. Cunoașterea a rezultat dintr-un joc sau dintr-o înfruntare a instinctelor, din lupta lor finalizată printr-un compromis. Abia acest compromis, acest echilibru relativ al instinctelor reprezintă cunoașterea. De aici rezultă însă că între faptul cunoașterii, pe de o parte, și instincte, pe de alta, nu există vreo relație de continuitate, întrucât acestea nu sunt de aceeași natură[60]. Disputa instinctelor reprezintă scena pe care cunoașterea a venit pe lume. Însă cea din urmă este un simplu efect de suprafață al planului instinctelor, un rezultat superficial. Ea este o simplă întâmplare. Deoarece nu este deductibilă din instincte, înseamnă că este produsul riscului și al hazardului[61]. De aici derivă, într-o manieră lipsită de echivoc, faptul că subiectul nu mai

---

[59] KSA 1, p. 875 (AME, p. 557).

[60] *Cf.* și Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice", *op. cit.*, p. 96.

[61] Foucault explică într-un mod plastic ideea mai sus menționată: „cunoașterea nu este instinctivă, ea este contrainstinctivă; la fel cum nu este naturală, ci contranaturală" (*ibidem*).

poate fi considerat drept suveran în actul cunoașterii. Supremația lui, celebrată de întreaga filozofie modernă, se dizolvă și în baza tezei discontinuității existente între natura umană și actul cunoașterii. Eul deci nu mai poate fi garantul absolut al cunoașterii.

Cunoașterea este rezultatul instinctelor, exprimarea de suprafață a bătăliei lor. Este urmarea procesului prin care, la un moment dat, un anumit instinct s-a folosit de cunoaștere ca de o unealtă pentru a le domina pe celelalte[62]. Cazul exemplar este chiar cel al filozofiei, născută dintr-o asemenea dispută a instinctelor.

Într-un paragraf din *Știința voioasă*, înțelegerea și, prin extensie, cunoașterea sunt văzute ca fiind rezultatul jocului a trei instincte: *ridere* (a râde), *lugere* (a deplânge) și *detestari* (a urî). La rădăcina cunoașterii se află lupta celor trei pasiuni, și nu acordul lor[63]. Prin disputa lor, obiectul nu este adus în proximitatea subiectului, ci, dimpotrivă, este ținut la distanță: ne protejăm de el prin râs, îl devalorizăm prin plâns, îl îndepărtăm sau vrem să-l distrugem prin ură[64].

> Înainte ca o cunoaștere să fie posibilă, fiecare dintre aceste instincte trebuie să-și fi exprimat mai întâi părerea sa unilaterală despre acel obiect, acea întâmplare; apoi urmează lupta acestor unilateralități, din ea izvorând uneori o cale de mijloc, o îndreptățire a fiecăreia din cele trei părți, un fel de justiție și de contract, căci numai în virtutea justiției și a contractului se pot afirma în existență toate aceste instincte și pot avea dreptate împreună. Noi, cărora ne ajung în conștiință doar ultimele scene ale împăcării și socotelile de încheiere ale acestui îndelungat proces, credem prin urmare că *intelligere* ar fi ceva

---

[62] KSA 5, pp. 19-20 (BR, § 6, pp. 13-14).

[63] KSA 3, pp. 558-559 (SV, § 333, pp. 198-199).

[64] *Ibidem*. *Cf.* și Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice", *op. cit.*, p. 99.

conciliant, drept, bun, ceva fundamental opus instinctelor, pe când de drept este vorba doar de un *anumit comportament al instinctelor între ele*.[65]

Cunoașterea este o raportare negativă la obiectul ei, răuvoitoare și agresivă. Și nici nu ar putea fi altfel, de vreme ce este rezultatul luptei, și nu al concilierii instinctelor. După Nietzsche, cunoașterea constă în stabilizarea (relativă și conjuncturală) a teatrului de luptă al instinctelor. Este constituită plural, dintr-o sumedenie de acte prin care omul își instaurează dominația asupra lucrurilor, reacționând la tot felul de situații. El se află mereu inclus în această complexă mașinărie, într-o relație strategică în care nu este decât un simplu pion. În acest sens, faptul cunoașterii are un caracter perspectivist[66]. Cunoașterea este perspectivistă, susține Foucault, deoarece schematizează, simplifică ignorând violent diferențele, generalizează anulând specificitățile. Dar este perspectivistă, totodată, întrucât este și singulară: între polii cunoașterii se stabilește un raport de luptă directă, singulară. În rezumat, cunoașterea este o „practică politică"[67]. Nu o putem înțelege dacă o concepem ca activitate „în sine", universală, prezentă în fiecare dintre noi, și nici atunci când presupunem că are o „natură" care o definește complet. Astfel de caracterizări nu spun nimic important despre ea. Vom avea acces la cunoaștere doar în măsura în care vom înțelege, pentru fiecare caz particular, raporturile de putere stabilite între forțele ce acționează acolo, în acea situație.

Cazul cunoașterii nu diferă esențial de celelalte acte ale omului, și nici de ceea ce se întâmplă cu alte ființări.

---

[65] KSA 3, pp. 558-559 (SV, § 333, pp. 198-199).

[66] Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice", *op. cit.*, p. 101.

[67] *Ibidem*.

Deoarece orice ființare este constituită în cadrul unei strategii de putere, nu este întâmplător faptul că, pentru Nietzsche, perspectivismul există la scara oricărui centru de forță, și nu doar la nivelul ființei umane.

Cât privește cele două înțelesuri ale originii, ilustrate deja prin mai multe exemple, ambele sunt obligatorii în analizele genealogice nietzscheene, chiar dacă uneori accentul cade doar pe unul dintre ele. Complementaritatea lor este clar exprimată într-un fragment clasic din *Genealogia moralei*[68]. Originea, acea *Entstehungsherd* a noțiunii de „bun", se găsește chiar în „cei buni", în voințele de putere afirmative care consideră că ele însele și acțiunile lor sunt „bune" în raport cu ceea ce este „josnic, meschin, vulgar și grosolan" Această origine este echivalată, mai departe, cu așa-numitul *patos al distanței*: „Abia din acest *patos al distanței* și-au arogat ei dreptul de a crea valori, de a le da nume [...]. Patosul distincției și distanța [...] – *aceasta* este originea (*Ursprung*) opoziției dintre «bun» și «rău»." Patosul distanței denumește, aici, atât scena pe care se desfășoară disputa forțelor, cât și distanța pe care o instituie voința puternică în raport cu cea slabă, însoțită de un anumit patos, de „simțământul general, fundamental, durabil și dominant al unei rase superioare și stăpânitoare în raport cu o rasă inferioară" Prin aceste două momente, Nietzsche încearcă să identifice însăși originea opoziției dintre „bun" și „rău"[69].

Pluralitatea originilor se transferă și asupra modurilor în care este denumită genealogia. Înainte de toate, ea

---

[68] KSA 5, p. 259 (GM, I, § 2, p. 303). A se vedea și comentariul lui John Pizer, *The Use and Abuse of „Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*, in: *Nietzsche Studien*, Band 19, 1990, p. 465.

[69] Originea este desemnată, în acest pasaj, prin termenul de *Ursprung*. Termenii utilizați de Nietzsche pentru a desemna ideea de origine sunt: *Ursprung, Herkunft, Entstehung, Abkunft, Geburt,*

apare într-un scenariu medical. Faptele, indiferent dacă sunt individuale ori colective, culturale sau religioase, morale sau filozofice, trebuie considerate ca simptome ale unei posibile maladii sau, dimpotrivă, ale unei stări pozitive. A le privi ca simptome echivalează cu a demara o riguroasă cercetare asupra originilor lor. După Nietzsche, faptele supuse cercetării simptomatologice nu pot avea decât origini corporale. Dacă aceste origini sunt înscrise în corp, înseamnă că exercițiul genealogic trebuie să fie eminamente fiziologic. La fel ca într-un veritabil scenariu medical, boala poate fi identificată doar de cel care cunoaște bine corpul omenesc. La fel stau lucrurile și cu faptele culturale. Toate religiile și filozofiile, aflăm dintr-un aforism, sunt simptome ale stărilor noastre corporale[70]. Un fapt este simptom al originilor sale, adică: a) al voinței de putere care domină într-o configurație; b) al întregii configurații a voințelor de putere în care se află acea voință dominantă, altfel spus al diferenței de putere dintre aceasta și cele care i se supun; c) al sentimentului de putere pe care acea voință îl încearcă. Prin situarea originilor în voința de putere, Nietzsche redescoperă virtuțile uitate ale psihologiei. În fond, el reinventează psihologia, deformată în trecut de către

---

Anfang. Contextele în care apar nu permit stabilirea unor distincții relevante. Fiecare dintre ele are atât o utilizare pozitivă, cât și una negativă (când se referă la istoria tradițională, la genealogiile utilitariste ori la origine ca principiu metafizic). De multe ori Nietzsche nu este atent la diferențele dintre conceptele menționate. De pildă, *Entstehung* și *Ursprung* sunt folosite nediferențiat în două pasaje din *Genealogia moralei*, privitoare la originea ideii de datorie și a sentimentului greșelii (II, § 6 și § 8). La fel se întâmplă cu originea logicii și a cunoașterii, în *Știința voioasă* (§ 110, § 111, § 300), unde originii i se spune, fără deosebire, *Ursprung*, *Entstehung* ori *Herkunft*.

[70] KSA 11, 25 [407], p. 118.

prejudecățile morale, care au blocat cercetarea psihologică impunând credința că există o natură – prin definiție bună – a omului. Psihologia, văzută ca „morfologie și genetică a voinței de putere", ar trebui să redevină regina științelor, întrucât ea reprezintă adevărata cale către problemele fundamentale[71]. După cum știm, ea se preocupă de interiorul ființei umane. Doar că pentru Nietzsche, interioritatea și eul, ca atare, sunt simple invenții filozofice. Nici măcar voința de putere nu constituie o nouă profunzime a omului. Despre ce altfel de interioritate poate fi atunci vorba? Așa cum am arătat într-un capitol anterior, voința de putere este un fel de „lume interioară" a forțelor care, într-un loc anumit și la un moment dat, se află în dispută, dând naștere unei configurații de putere cu stabilitate provizorie. Ea este un *înlăuntru* doar în calitate de forță ordonatoare a respectivei configurații. Tocmai voința de putere din faptele trecute și prezente nu a fost observată, crede Nietzsche, ea fiind permanent ascunsă în spatele idealurilor morale. Genealogia, în calitate de psihologie, trebuie să scoată la iveală acest element trecut sub tăcere. Într-o ordine riguroasă[72], fiziologia și psihologia oferă materialul pentru interpretarea medicală. Sarcina celei din urmă este de a stabili dacă anumite fapte sunt simptome ale unei maladii. Or, acest lucru este posibil doar dacă raportăm faptul respectiv la originile sale. Dar la originile oricărui fenomen, ale oricărei idei, ale oricărei credințe se află tocmai forțele care acționează în faptul, ideea ori credința respectivă. Mai mult, aceste origini sunt chiar voințele de putere ce acționează în raportul acelor forțe. În acest punct, genealogia se sprijină pe tipologia forțelor și, deo-

[71] KSA 5, pp. 38-39 (BR, § 23, pp. 31-33).
[72] KSA 5, p. 289 (GM, I, § 17, p. 331).

potrivă, pe cea a voințelor de putere. Ea este chemată să spună, printr-un demers interpretativ, dacă într-un anumit lucru (într-o idee sau o credință) este dominantă o forță activă sau, dimpotrivă, una reactivă. Totodată, ea trebuie să evalueze tipul voinței de putere care se exprimă în respectiva configurație a forțelor, stabilind dacă aceasta este afirmativă sau negativă. Abia în acest punct își face apariția filozoful. Dacă fiziologul, psihologul și medicul, ajutați poate și de filolog, studiază doar simple părți, filozoful este dator să medieze între aceștia și, înarmat cu toate informațiile lor, să dea un verdict unitar privitor la valoarea evaluărilor (și a interpretărilor) de până acum[73]. În același timp, el trebuie să asume o sarcină viitoare cel puțin la fel de importantă, aceea de a rezolva problema valorii și de a stabili ierarhia valorilor[74]. Ambele activități sunt, în fapt, acte interpretative: prima, ca interpretare a valorii (a originilor) valorilor trecute; a doua, drept conferire de sens (*Sinn-hineinlegung*). Cu aceasta din urmă, Nietzsche îi atribuie filozofului nu doar funcția unui medic, ci și sarcina de a fi un artist.

În exercițiul genealogic se împletesc agerimea diagnosticianului, suplețea istoricului și meșteșugul riscant al caracterologului. Medic, istoric (în sensul unui Hesiod) și observator al tipurilor umane – toate se întrepătrund în maniera de gândire a lui Nietzsche, alcătuind un veritabil stil.

Simptomele moderne ale nihilismului

Genealogia este prin excelență o critică a moralei. Motivul este ușor de înțeles: valorile morale sunt principalele

[73] *Ibidem.*
[74] *Ibidem.*

instrumente ale dominației „celor slabi" Voințele negative se impun în istorie uzând de ele, impunându-le în calitate de credințe universale. Nietzsche oferă numeroase exemple în acest sens. Cele deja amintite ne-au adus la concluzia că, prin asumarea acestor valori, omul primește o „a doua natură", care nu doar se suprapune naturii sale prime – instinctuale, afective, pe scurt, corporale –, ci o și modifică radical. Omul se află într-o stare de decadență tocmai din cauza faptului că natura sa primă ajunge să fie dominată de acest costum de împrumut. Numele metamorfozei cu pricina și, implicit, al decadenței ce derivă din ea este cel de „nihilism"

Investigației lui Nietzsche, scrutătoare și minuțioasă, nu-i scapă absolut nimic. Perseverentă și ambițioasă, dar cinică și crudă atât prin exercițiul, cât și prin rezultatele ei, această privire lipsită de menajamente este îndreptată nu doar asupra unor stări morale universale, ci și asupra propriei epoci. Exercițiul genealogic este, în acest caz, devastator. Descoperindu-i bolile și slăbiciunile, el le arată întregii lumi. Maladiile ei morale, culturale și spirituale sunt etalate cu maximă luciditate. O țintă constantă, pe care n-o scapă din atenție nici o clipă, este societatea vremii sale. Descoperi în Nietzsche, atunci când urmărești diagnoza pe care o face propriei epoci, un martor vigilent al unei transformări de proporții petrecute în mentalul omului european. Critica sa genealogică nu se oprește, abstract și algoritmic, doar asupra unor spectre metafizice, care bântuiau nestingherite mințile solitare ale filozofilor. Din contră, se îndreaptă către înțelegerea multiplelor forme în care conceptele, ideile și presupozițiile de ordin filozofic erau prezente în cultura timpului. Fragmentele sale fac deseori trimitere la societatea secolului al XIX-lea, cu instituțiile și întreaga ei organizare. Deopotrivă, acestea ne vorbesc

despre noutățile social-politice de atunci: democrația și ordinea de tip contractual, mișcările proletare și apariția maselor în istorie, pacifismul și proiectul Europei unite, funcțiile statului, semnificațiile războiului și multe altele.

Toate acestea sunt puse în relație cu o subtilă diagnoză a culturii vremii sale[75]. În esență, Nietzsche vede în epoca sa prăbușirea unei lumi. Aceasta îi apare ca fiind sfărâmată, „o lume în ruine" (*eine Trümmerwelt*), așa cum o numește într-un fragment din *Știința voioasă*[76]. Procesul descompunerii vechii lumi, care își pierde sensul în chip definitiv, este sinonim declinului general al culturii. Simptomele acestuia sunt vizibile îndeosebi la nivelul societății. Urmărind manifestările sociale ale vremii sale și ale istoriei, Nietzsche observă la tot pasul nenumărate forțe oarbe, sălbatice, terifiante prin exprimările lor, care vestesc fenomene înspăimântătoare[77]. Puterea distructivă a maselor a fost evidentă, de pildă, în timpul Comunei din Paris. Episodul îi dă fiori și îl determină să se întrebe dacă adevărata cultură și educația aleasă mai au vreun sens. În lumina acelor întâmplări, când numeroase opere de artă au fost distruse, „întreaga existență științifică și artistic-filozofică apare ca o absurditate"[78]. În general, Revoluția Franceză aparține unei „morale de sclav",

---

[75] Despre genealogie în calitate de critică a culturii și a societății moderne, a se vedea și Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York/London, 1990, pp. 174-175.

[76] KSA 3, p. 602 (SV, § 358, p. 239): „Noi, europenii, ne aflăm în fața unei uriașe lumi în ruină, unde câte ceva se mai înalță, unde multe mai sunt în picioare, putrede și sinistre, dar cea mai mare parte s-a și prăbușit, destul de pitoresc – unde au existat vreodată ruine mai frumoase? – cotropite de bălării mari și mici."

[77] KSA 1, p. 367 (CI, III, § 4, p. 244).

[78] KSB 3, p. 204: An Carl von Gersdorff in Marienbad, Basel 21 Juni 1871.

exprimată prin ideea egalitaristă[79]. Odată cu ea începe „ultima revoltă a sclavilor"[80]. Sloganul revoluționar „Libertate, egalitate, fraternitate!" i se pare absurd, întrucât omul simte că trăiește cu adevărat doar „în detrimentul celuilalt"[81]. Critica Revoluției Franceze se suprapune criticii aduse lui Kant, dar mai ales celei îndreptate împotriva lui Rousseau, „primul modern"[82], cel care a considerat egalitatea ca fiind înscrisă în natura umană[83]. Vom vedea imediat din ce motiv. Demonstrațiile și mișcările de stradă pe care le trăiește pe viu la Basel, deși nu la fel de intense, îi întăresc sentimentul că în vremea sa cultura clasică se află în declin[84]. Valorile ei s-au aplatizat, iar modul cultural de a fi în lume, altădată modelul exemplar al vieții, s-a demonetizat. Cele mai evidente semne ale decadenței sunt cultul actualității și al fugitivului. Cultura devine simplu divertisment. Lipsa ei de stil este un simptom al haosului în care se află instinctele omului modern. Starea lor de anarhie

---

[79] KSA 12, 9 [116], p. 403.

[80] KSA 5, p. 67 (BR, § 46, p. 58).

[81] KSA 7, 7 [5], p. 138.

[82] KSA 6, pp. 151-152 (AI, „Incursiunile unui inactual", § 48, pp. 537-538).

[83] Despre critica Revoluției Franceze în opera lui Nietzsche, a se vedea Urs Marti, „Nietzsches Kritik der französischen Revolution", in: *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1990, pp. 312-335, precum și Adrian Del Caro, „The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche versus the French Revolution", in: *Nietzsche-Studien*, Band 22, 1993, pp. 158-164.

[84] Iată câteva simptome sociale ale declinului: nivelarea expresiilor culturale, împlinirea nevoilor culturale în chip democratic, tentația distrugerii, vandalismul îndreptat împotriva produselor culturii dominante. Pentru sistematizarea acestora, *cf.* Renate Reschke, „Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse", in: *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1989, p. 292.

dovedește lipsa unui centru al ființei sale. Pentru a-i suplini absența, el caută centrul în afara sa. De aceea, preferă și cultivă schimbarea cu orice preț, evenimentul, noutatea. Își provoacă, experimental, mereu noi stări sufletești, își descoperă alte instincte, neuzate până atunci. Viteza vieții sale crește amețitor: „Într-o enormă accelerare a vieții, spiritul și ochiul se deprind cu o privire și o judecată pe jumătate sau false."[85] Dintre instituțiile moderne, presa întruchipează pe deplin noua viteză a vieții. Nietzsche nu se arată deloc încântat de contemporanii săi care, în mod nereflectat, își ghidează viața după noutatea clipei. Într-un fragment, ironizează modul lor de a gândi și de a discuta: „El vorbește ca un om care citește zilnic ziarele."[86] Presa nu face altceva decât să inventeze mijloace cât mai sofisticate pentru a satisface curiozitatea maselor, punându-se fără reținere în slujba lor. Preocuparea ei principală este să descopere – iar dacă nu, să inventeze – mereu alte lucruri și personalități. Ea caută senzaționalul în stare pură. Astfel, însă, contribuie decisiv la căderea vechii (și adevăratei) culturi. Îl transformă pe om într-un simplu spectator, curios să afle „ce se mai întâmplă"

După Nietzsche, motivul prăbușirii culturii clasice este apariția civilizației. Aceasta reprezintă o expresie a culturii, dar una care o înstrăinează de originile sale. Ea ascunde, în fapt, elementul viu al culturii, pe care aceasta îl extrage din chiar originile ei. În fond, cultura clasică este expresia „aristocrației", a voințelor puternice, afirmative, creatoare. Atunci când se instrumentalizează, devenind civilizație, ea ajunge să fie ruptă de propriile origini, îndepărtându-se de viața ca atare. Altfel spus,

[85] KSA 2, p. 231 (OPO, I, 5, § 282).
[86] KSA 7, 27 [59], p. 605.

devine o mască inutilă, un costum pe care nimeni nu mai simte nevoia să îl poarte. Viața însăși este complet planificată, iar omul este transformat într-o mașină. După Nietzsche, întreaga sa epocă este una a mașinilor[87]. „Fabrica domină. Omul devine un șurub."[88] Este una dintre gravele maladii ale modernității, ale secolului al XIX-lea mai ales, unul dominat de o „profundă sterilitate"[89]. Ajunsă pe mâinile voințelor slabe, negative, cultura își pierde sensul, fiind înlocuită de o contra-cultură. Exact aceasta este consecința apariției maselor în istoria modernă. Valorile maselor intoxică, încetul cu încetul, cultura dominantă. „Aceasta este epoca în care plebea devine tot mai mult stăpână și înfățișările plebee ale trupului și ale spiritului au câștigat peste tot drept de cetate."[90]

Genealogia acestui fenomen scoate la iveală același mecanism al impunerii voințelor slabe, descoperit de Nietzsche în întreaga istorie a culturii. Pe scurt, chestiunea este discutată în termeni de *putere*. Iar puterea

---

[87] KSA 2, p. 674 (OPO, II, § 278). Critica nietzscheană a societății moderne putea să-l inspire, printre alții, și pe Max Weber, care vede dominanta modernității într-o „dezvrăjire a lumii" Lumea devine perfect calculabilă deoarece omul modern dezvoltă o raționalitate de tip instrumental. Sursele ei (protestante, după Weber) par a fi în total acord cu tema nietzscheană a nihilismului. Pentru o amplă analiză a raportului dintre cei doi autori, a se vedea Wilhelm Hennis, „Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers", in: *Nietzsche-Studien*, Band 16, 1987, în special pp. 399-404.

[88] KSA 7, 9 [62], p. 298.

[89] KSA 10, 16 [5], p. 497.

[90] KSA 11, 26 [298], p. 230. *Cf.* și KSA 5, p. 269 (GM, I, § 9, p. 312): „Dar ce tot vorbiți despre idealuri *mai nobile*! Să acceptăm faptele: poporul a învins – sau sclavii sau «gloata» sau «turma», numiți-i cum vreți [...]. «Stăpânii» sunt anihilați; morala omului comun a biruit."

înseamnă, așa cum am văzut într-un capitol anterior, raportul contingent al forțelor care se întâlnesc într-un loc și într-un anumit moment. Ca orice raport, „puterea" constă în diferența dintre elementele ce iau parte la acea configurație de forțe[91]. Iar diferența înseamnă ierarhie. De aceea, puterea nu este altceva decât diferență ierarhică, una stabilită între forțele care domină și cele care se supun. Prin urmare, ea este un raport de dominare. Dar orice raport este astfel, am putea spune. Dintotdeauna unii stăpânesc, iar ceilalți sunt servi. Mai mult, lucrul se întâmplă în fiecare sferă a existenței. În sfera umană, cea care interesează aici, întâlnim numeroase exemple. Dintre acestea, unele ne dovedesc că în societatea modernă devenirea reactivă aparține maselor, care chiar atunci și-au croit drum în istorie. Iar lupta maselor împotriva „marilor oameni" este uneori un succes – ceea ce istoria ne arată cu prisosință[92].

Incapabile de afirmație liberă, masele își creează propria tablă de valori în mod reactiv, prin opoziție cu valorile celor puternici. Când reușesc să o impună, ele provoacă o simplă răsturnare a sistemului inițial. După Nietzsche, ele se afirmă, în istoria modernă, exact în același mod în care creștinismul a triumfat în lumea antică: prin inversiune valorică. Iată cum anume. Cultura autentică reprezintă un mod unitar al exprimării unui om sau a unei comunități. În termenii filozofiei nietzscheene, aceasta înseamnă a afirma că forțele ce acționează în acel

[91] Este o definiție intrată deja în manualele de filozofie politică, dar pe care i-o datorăm, de fapt, lui Nietzsche.

[92] Desigur că, de multe ori, victoria maselor este aparentă. „Am impresia că masele nu merită atenție decât în trei privințe: o dată ca palide copii ale oamenilor mari, făcute pe o hârtie proastă și cu plăci uzate, apoi ca piedică în fața oamenilor mari și, în sfârșit, ca unelte ale celor mari." *Cf.* KSA 1, p. 320 (CI, II, § 9, p. 212).

loc alcătuiesc un câmp bine orientat, stabil. Raportul lor diferențial este bine reglementat: unele dintre ele (pasive, reactive) sunt dominate de altele (active). Orice cultură există doar în măsura în care peste un câmp de forțe domnește ordinea – una provizorie, firește, dar suficient de stabilă. Dimpotrivă, declinul unei culturi are loc atunci când în acea configurație a forțelor se instalează haosul. Stabilimentul anterior este slăbit și dislocat, forțele devenind anarhice în raportul lor reciproc. În astfel de situații, cele active sunt răsturnate de către cele reactive, însă acestea din urmă nu sunt capabile să se reunească pentru a forma o forță activă superioară. Voințele slabe acționează în societate astfel încât să poată lua locul celor puternice, doar că ele nu dispun de mijloacele necesare organizării unei viitoare stăpâniri. În timp, masele reușesc să impună și celorlalți propriile valori, ca și cum acestea ar fi universale. Mecanismul reușitei lor se află, așadar, la nivelul afectelor și al sentimentelor. Mai precis, motorul acestei victorii este o anumită credință, speculată din plin de marii manipulatori din istorie. În scopul stăpânirii, omul a dezvoltat o nouă tehnică, neîntâlnită la alte ființe: impunerea credinței că valorile sunt universale. Așa cum am văzut, cei care au creat valorile stăpânesc nu doar originile acestora, ci toate consecințele și aplicațiile lor. Valorile devin un limbaj universal, pe care „supușii" sunt obligați să îl învețe. În esență, „cei puternici" se folosesc de el pentru ca porunca să le fie înțeleasă. Iar „cei slabi" îl acceptă tocmai în virtutea naturii lor „receptive". Situația descrisă aici este însă doar una ideală. În realitate, „cei slabi" sunt agresivi în reactivitatea lor. Se împotrivesc dominării în mod subversiv. La ei, sentimentul puterii este sublimat și stilizat. Ei îl învață de la stăpânii lor, încercând să-l experimenteze. Masele imită, la început, comportamentul

dominator al voințelor puternice. „«Omul domesticit», iremediabil mediocru și anost, a și învățat să se simtă scop și culme, sens al istoriei, «om superior».“[93] Neputând să-l realizeze spontan (din cauză că puterea lor este neînsemnată), masele imaginează substitute ale puterii. Pe seama acestor falsuri, ele trăiesc sentimentul respectiv în chip ilicit, în absența puterii propriu-zise. Cu vremea, prind chiar gustul lui. Simțământul puterii își găsește loc în existența lor măruntă. Neaflând în realitate obiectul care să-i corespundă, „cei slabi“ devin obsedați de putere. Lipsiți de un teren stabil, ei dezvoltă dorința fanatică de a le lua locul celor puternici.

Dar cum anume acționează ei, în orizontul obsesiei respective? Pentru început, se folosesc de forțele celor puternici. Mai precis, forțele lor reactive, care nu pot domina în mod direct și imediat, iau mai întâi masca forțelor precedente, active și puternice, care ocupau deja întregul spațiu de joc, configurația de putere respectivă[94]. Iau provizoriu chipul lor, conservându-și astfel existența, dar reacționând din umbră, subversiv. Un exemplu, în acest sens, îl constituie însăși apariția filozofilor. Condițiile istorice în care au trebuit să-și afirme modul de a fi i-au făcut să se anunțe lumii cu o mască de împrumut. Și anume, sub veșmântul ascetic, pe atunci unanim acceptat. Sub acel chip se manifesta omul dominant al acelor vremuri: preotul, vrăjitorul, prezicătorul, omul religios în general[95]. Era haina de gală a omului contemplativ, ilustrul predecesor al filozofului. În cazul celui din urmă, „contemplația a apărut pe pământ, la început – fără îndoială – sub o formă deghizată, cu un aspect

[93] KSA 5, p. 277 (GM, I, § 11, p. 319).
[94] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ed. cit., p. 5.
[95] KSA 5, pp. 359-361 (GM, III, § 10, pp. 397-399).

echivoc, cu inimă rea și adesea cu spaima întipărită pe chip" Filozoful a îmbrăcat această haină nepotrivită, ascunzându-se sub faldurile ei. Pentru a fi acceptat în cetate, s-a convins apoi pe sine că ea îi aparține cu adevărat. Cu timpul, a ajuns să și creadă în ea. A uitat cu desăvârșire că nu-i este potrivită și că, în plus, este o simplă mască, o „metaforă", o interpretare. Dorința reușitei l-a îndemnat la acte extreme. Cel mai nebunesc dintre ele a fost să-și supună propriul trup unor tehnici ascetice: automortificarea și cruzimea față de sine (față de chipul său pământesc) sunt doar cele mai cunoscute.

„Cei slabi", spuneam, vor ca maniera lor de a fi, pur reactivă, să rodească în chip universal. Ce fapte concrete îndeplinesc ei în acest scop? În primul rând, transformă propriile slăbiciuni în așa-zise „valori". Observă imediat cum credința puternică în ceva anume, indiferent cât de joasă este acea valoare, îi face să se ridice deasupra putinței lor reale. Valorile în care cred ajung curând să le sporească forțele. Haosul modului lor de a fi (și al valorilor lor) înlocuiește vechea ordine, ba chiar dă naștere unei noi ordini. Acesta este mecanismul prin care masele folosesc valorile morale ca mijloace ale stăpânirii. În alți termeni, „cei slabi" inventează o falsă măreție și reușesc s-o transforme în realitate.

> Atunci se pretinde că masa ar da naștere din sine lucrurilor mari, deci că haosul ar naște din sine ordinea; la urmă, firește, se intonează imnul pentru gloata secundă. „Mare" este numit atunci tot ceea ce o asemenea masă a pus în mișcare pentru o vreme mai lungă și, cum se zice, a fost «o putere istorică». Dar oare nu înseamnă asta a confunda dinadins cantitatea și calitatea?[96]

[96] KSA 1, p. 320 (CI, II, § 9, p. 212; traducere modificată).

Uzând de valori, masele inversează un raport al forțelor care le era defavorabil din punct de vedere cantitativ. Ele inventează o non-cultură[97], una deviantă[98], care devine însă cu vremea cultură dominantă. Care este valoarea pe care masele o decretează ca fiind universală, uzând de ea pentru a răsturna ordinea existentă? Este tocmai acea „valoare" ce reprezintă, după Nietzsche, opusul oricărei valori, și anume egalitatea. Căci orice valoare este, în definitiv, un cuantum maxim de forță, așadar diferența maximă dintre o voință de putere și cele pe care ea le domină. Or, egalitatea este opusul oricărei diferențe ierarhice, adânc înscrisă în firea lucrurilor. După Nietzsche, masele vor să inoculeze tuturor ideea că lucrurile stau exact pe dos: că egalitatea este naturală, iar inegalitatea – o simplă deviere de la normă. Odată transformată în „valoare", egalitatea poate fi ușor instrumentată, cu scopul de a dizolva însăși ideea de ierarhie. Epoca modernă, crede Nietzsche, abundă în exemple ale acestei răsturnări. Idealurile democratice ale modernilor, bunăoară, reprezintă cea mai evidentă întruchipare a răzvrătirii forțelor reactive, a încercării lor de a inversa firescul. Socialismul, apoi, este doctrina care exprimă cel mai exact situația decadentă a epocii. Pericolul comunismului, totodată, este acut presimțit de Nietzsche, iar ideea lui fundamentală îi apare ca o curată barbarie[99]. În spatele idealului egalitar nu se ascunde altceva decât dorința de anihilare a celuilalt[100]. Modernitatea propune

[97] KSA 1, p. 166.

[98] KSA 7, 35 [12], p. 813.

[99] KSA 7, 8 [57], p. 243.

[100] Ea ar putea fi văzută ca o consecință a fricii maladive a omului în fața naturii și a semenilor săi. *Cf.* Paul Valadier, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, Cerf-Desclée, Paris, 1974, p. 21.

o morală a castrării, adică a represiunii și a domesticirii în vederea utilității[101].

Stăpânirea prin instrumentarea valorilor morale nu este însă lineară. În decursul timpului, valorile și-au modificat adesea înțelesul. Ceea ce era „bine" într-un sens aristocratic, de pildă, poate deveni „rău" din punctul de vedere al „turmei" Și viceversa. Ceea ce este un „da" din perspectiva forțelor active devine un simplu „nu" din punctul de vedere al celor reactive[102]. „Toate lucrurile bune au fost odinioară lucruri rele, fiecare păcat strămoșesc a devenit o virtute strămoșească."[103] Iată și câteva exemple. Blândețea, cu toată cohorta de sentimente care o însoțesc (toleranță, milă etc.), nu a fost dintotdeauna o valoare. Dimpotrivă, în trecut ea atrăgea doar disprețul de sine: „pe atunci te rușinai de blândețe cum te rușinezi astăzi de asprime"[104]. Blândețea, toleranța, mila sunt astăzi valorizate pozitiv, dar nu printr-o bruscă schimbare de optică. Ele „au crescut treptat ca valoare, astfel încât au devenit aproape «valori în sine»" La fel se întâmplă și în cazul respectului față de lege. Cea din urmă a fost mult timp socotită o simplă nelegiuire, o inovație inutilă. Pe atunci i te puteai supune doar resimțind o nesfârșită rușine față de tine însuți[105]. Un caz cu adevărat exemplar este cel al religiei. De-a lungul vremii, ea a slujit unor forțe extrem de diferite[106]. Dintre toate, forța reactivă se află într-o afinitate de principiu cu religia. Dintotdeauna cei slabi („ratați, bolnavi, degenerați, infirmi, inși hărăziți suferinței") au

---

[101] *Ibid.*, p. 116.
[102] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 63.
[103] KSA 5, p. 356 (GM, III, § 9, p. 396).
[104] KSA 5, p. 356 (GM, III, § 9, p. 397).
[105] *Ibidem.*
[106] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 5.

găsit în religie un instrument al propriei conservări: „în bilanțul general religiile de până acum, și anume cele *suverane*, apar printre cauzele principale care au contribuit la menținerea tipului «om» pe o treaptă inferioară de dezvoltare, – ele au conservat prea mulți dintre acei care trebuiau să piară"[107]. După Nietzsche, ele au avut o contribuție majoră la „ruinarea rasei europene". Omul european a fost pervertit din pricini religioase. Ținta principală a acestui atac este bine cunoscută: religia creștină. Căci, crede filozoful, ea a adus pe lume o morală mediocră, a valorilor slabe, izvorâte din voințele de putere negative. Mecanismul impunerii ei în istorie își are rădăcinile în originile sale.

Exemplele precedente ilustrează cum anume este inversată perspectiva din care au loc evaluările. Inversiunea valorică este principala armă de luptă a voințelor slabe. Ea se împlinește la nivelul evaluărilor perspectiviste, singurele prin care percepem ceea ce ne înconjoară. Orice valoare poate servi, pe rând, mai multor forțe. Însă întotdeauna voințele slabe sunt acelea care vor să deturneze sensul unei valori, să-l deplaseze pe nesimțite, conferindu-i un altul doar pe placul lor. Pentru aceasta, spuneam, ele preiau chipul forțelor puternice. Totuși, asumă doar în aparență valorile acestora. De fapt, poartă pe ascuns o luptă de uzură. Iar în timp, reușesc să descompună forțele puternice, active. Le răpesc din putere sau pur și simplu le divid, uzând de mistificări, de ficțiuni aduse la statutul de „valori"[108]. Egalitatea este una dintre acestea. Ce anume câștigă, astfel, voințele slabe? Prin mecanismul inversiunii, ele reușesc, în primă instanță, slăbirea forțelor active. Acestea din urmă ajung să creadă în valorile fictive ale celor dintâi, fiind astfel

[107] KSA 5, p. 81 (BR, § 62, p. 73).
[108] Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 64.

separate de propriul lor conținut și devenind, în final, reactive[109]. Acest teribil mecanism al răsturnării, un fel de *camera obscura*, face ca realitatea să se vadă „pe dos" atunci când este privită prin ochii „celor slabi"[110]. Și nu este doar văzută răsturnat, ci devine cu adevărat o *lume pe dos*.

În aforismele lui Nietzsche, exemplele majore ale mecanismului imaginii inversate sunt dialectica hegeliană, utilitarismul englez și evoluționismul lui Darwin. Expresia lui cea mai sintetică este însă metafizica occidentală, caracterizată, după el, prin platonism, adică tocmai printr-o inversiune ontologică a valorii „lumii adevărate" și a celei „aparente"

Cum se scrie „adevărata istorie"

Faptul că Nietzsche rămâne adeptul valorilor clasice nu este semnul unei erori logice, a vreunei contradicții strecurate între convingerile sale. Pentru el, numai diferența oarbă, neorientată, cea în care nu se observă promisiunea unui contur clar, reprezintă barbaria în stare pură. Ea nu devine stil, ci rămâne haos, totală anarhie, un „nu" spus vieții. „Stilul" ei nu e decât absența oricărui stil. Tocmai din această perspectivă arta clasică este demnă de admirație. Tot din acest motiv trebuie prețuite raporturile sociale configurate în Antichitatea greacă. În ambele situații a luat naștere un stil. Amândouă au transformat haosul în ordine. Dimpotrivă, modernitatea exhibă o enormă superficialitate. Ea face uz doar de o proastă diferență, anarhică și fără chip[111]. Arta modernă, crede

---

[109] *Ibid.*, p. 65.

[110] O lucrare de referință asupra problemei este cea a lui Sarah Kofman, *Camera obscura: de l'idéologie*, Éditions Galilée, Paris, 1973.

[111] Este interesant de observat că filozoful care introduce diferența și pluralismul în gândirea vremii sale – și în filozofie în

Nietzsche, este un simplu drog, un *pharmakon* al maselor. În loc să le sporească forța, ea le slăbește, epuizându-le în chip definitiv. Barocul, bunăoară, cu pluralismul său stilistic, este o expresie certă a decadenței.

Fenomenul are consecințe și asupra disciplinelor umaniste, inclusiv asupra scrierii istoriei. În fapt, locul de naștere a istoriei este chiar Europa secolului al XIX-lea, epoca în care omul, lipsit de puterea și de harul creației, devine curios față de ceea ce deja s-a întâmplat. După Nietzsche, nașterea istoriei, acea *Entstehung* a ei, se datorează tocmai lipsei sau slăbirii voinței de a crea. Astfel se formează pasiunea pentru ruine, pentru monumente și mari personalități ale trecutului. Europeanul acelor vremuri nu mai știe cine este el cu adevărat, fiind total lipsit de individualitate[112]. Voința lui este mai curând negativă, dornică să conserve ceea ce îi vine din trecut pentru a-și găsi, astfel, o identitate de împrumut. Nietzsche crede că în epoca sa istoria se scrie din punctul de vedere al maselor, al idealului lor egalitarist. Nevoile lor devin regulă științifică[113]. Idealul democratic este proiectat asupra epocilor trecute, ca și cum întreaga istorie a umanității ar fi evoluat către explozia maselor, devenite în sfârșit „conștiente de sine". În plus, cunoașterea istorică aduce tot mai multe informații despre o sumedenie de fapte trecute, dar fără a oferi principiul înțelegerii lor

---

general – critică atât de aspru multiplicitatea, atunci când ea nu anunță o direcție fermă. De aceea, situarea lui Nietzsche într-un context precum cel postmodern ar trebui nuanțată. Deși precursor al filozofiei postmoderne, atât gustul său într-ale artei, cât și refuzul noutății, al vitezei și al superficialității vieții dovedesc că locul său în lume este nu doar mai complex, ci și mai profund decât o arată etichetele ce i-au fost atribuite.

[112] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 200.

[113] KSA 1, pp. 319-320 (CI, II, § 9, p. 212).

sintetice și, totodată, fără a indica sensul acelor lucruri. Ea adâncește uriașul haos din sufletul omului modern, umplând cu simple cunoștințe un imens gol interior[114]. Curiozitatea istorică a modernilor își are sursa chiar în absența unei lumi și a unei vieți interioare. Cultura modernă nu este ceva viu, iar educația pe care o propune îl îndepărtează și mai mult pe om de viața ca atare. Modelul ei nu este persoana cultivată și liberă (*der freie Gebildete*), ci omul de știință, savantul grăbit ce posedă o sumedenie de cunoștințe utile în chip imediat societății[115]. După Nietzsche, boala acestei educații constă în „excesul de istorie", care atacă „forța plastică a vieții"[116]. Altfel spus, acest tip de educație transmite o sumedenie de cunoștințe indirecte asupra unor epoci și evenimente din trecut, fără a face apel la „intuirea directă a vieții", la închegarea într-un sistem viu a experiențelor proprii[117]. Demascarea și critica acestei maladii se îndreaptă, totodată, asupra modului savant în care este scrisă istoria în vremea sa, deseori o simplă teologie deghizată[118].

Pe scurt, Nietzsche vede în genealogie o armă de luptă atât împotriva culturii maselor, cât și a manierei în care ea se repercutează asupra științelor umane. Miza ei – nu doar strict culturală, ci și ideologică – este, înainte de toate, discreditarea acestei contra-culturi. Identificându-i originile joase, avem poate șansa de a-i pune capăt. Apoi, genealogia trebuie să devină principala metodă a disciplinelor umaniste, mai ales a istoriei. Ea poate retrezi un simț istoric autentic, izvorât din viața ca atare și aflat în relație intimă cu ea. Genealogia este o istorie perspec-

[114] KSA 1, pp. 272-273 (CI, II, § 4, pp. 180-181).
[115] KSA 1, p. 326 și pp. 298-299 (CI, II, § 10, p. 216 și § 7, p. 198).
[116] KSA 1, p. 329 (CI, II, § 10, p. 218).
[117] KSA 1, p. 327 (CI, II, § 10, pp. 216-217).
[118] KSA 1, p. 305 (CI, II, § 8, p. 202).

tivistă. Astfel, istoricul ar fi dator să învețe că mai importantă decât pretinsa obiectivitate este onestitatea asumării propriei situații, a locului de naștere a narațiunii sale. Cum ar trebui înțeles, de fapt, acest deziderat de ordin „topologic"? Dat fiind caracterul interpretativ al fenomenelor, genealogia, această strategie deopotrivă destructivă și creatoare, nu este altceva decât interpretarea unor interpretări. Cel care o practică nu privește de la distanță procesul interpretativ din care este compusă realitatea, ci îl înțelege din interior, luând totodată parte la el. Cu alte cuvinte, genealogia se realizează din interiorul câmpului interpretativ în care deja existăm, al acelui spațiu format din totalitatea forțelor ce acționează în noi și în proximitatea noastră. Genealogia nu este o metodă abstractă. Înțelegem lumea, văzută ca proces interpretativ, chiar din interiorul ei. Desigur, genealogia are și un rol paideic. Ea luptă împotriva proastei înțelegeri de sine, în care cădem nu de puține ori. Ea conduce, astfel, la aflarea adevăratei situări a omului. Este o luare la cunoștință. Ne arată cum suntem noi de fapt: o infimă parte dintr-un labirint al interpretărilor, căruia nu avem cum să-i scăpăm, dar pe care suntem constant (și zadarnic) tentați să-l ascundem, în virtutea credinței că în spatele lui s-ar afla un câmp pe deplin luminos al faptelor brute. În realitate, rătăcim în labirintul interpretativ al lumii. Lipsiți de orientări prestabilite, suntem încercați de nenumărate primejdii, dintre care cea mai cumplită rezidă în neputința de a cunoaște locul nostru în labirint[119]. Istoricul este dator, și el, să recunoască faptul că evaluează lumea din unghiul său de vedere[120], iar propria perspectivă este un

[119] *Cf.* KSA 5, pp. 47-48 (BR, § 29, pp. 40-41).

[120] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, pp. 197-198.

mijloc de a se înstăpâni asupra mediului proxim, o nedreptate făcută celorlalte puncte de vedere. Altfel spus, ea este un orizont al vieții sale, care îl face să spună „nu" unei imense mulțimi de lucruri, fiind însă unicul mijloc de a spune „da" unei alte imensități de fapte[121]. Adevăratul „simț istoric", necesar transformării istoriei tradiționale într-o „istorie efectivă" (*wirkliche Historie*), trebuie să evite „egipțianismul", adică înțelegerea evenimentelor istorice dintr-un punct de vedere supra-istoric. Respingând localizarea în „absolut" a privirii istorice, „simțul istoric" are menirea de a discrimina în interiorul realului, observând atent diferențele ireconciliabile din sânul său[122]. Istoricul trebuie să evalueze faptele de care se ocupă, transformându-le într-o lume, exact în același fel în care fiecare centru de forță schițează propria sa lume.

După cum am arătat, genealogia militează împotriva falsei continuități, care nu este altceva decât o invenție a istoricilor tradiționaliști. Împotriva lor, ea pune accent pe hazardul evenimentelor. Ruptura produsă într-un câmp de forțe, care face ca o anumită configurație să apară drept nouă, strălucitoare tocmai prin ineditul ei, urmată de alte asemenea discontinuități – aceasta ar trebui să fie miza demersului istoric[123]. Avantajul acestei noi maniere

---

[121] KSA 1, p. 251 (CI, II, § 1, p. 167).

[122] „El nu trebuie să fie decât acea ascuțime a unei priviri care distinge, repartizează, împrăștie, permite jocul distanțelor și al marjelor – un fel de privire disociatoare capabilă să se disocieze pe ea însăși și să șteargă unitatea acelei ființe umane despre care se presupune că o conduce suveran spre propriu-i trecut" *Cf.* Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 194.

[123] În fond, evenimentul este tocmai „un raport de forțe care se inversează, o putere confiscată, un vocabular reluat și întors împotriva utilizatorilor lui, o dominație care slăbește, se relaxează, se otrăvește singură, un altul care își face, mascat, intrarea". *Cf.* Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 196.

de a scrie istoria constă în faptul că ea surprinde felul în care fenomenele sunt constituite în mod plural, fiind supuse hazardului luptei mai multor forțe. Acestea sunt însă departe de a fi forțe „universale" și absolute, scopuri ultime care ar predetermina întreaga istorie. Dimpotrivă, exemplele lui Nietzsche dovedesc că faptele istorice au origini modeste, cu precădere de natură corporală. Dacă istoria tradițională obișnuiește să explice fenomenele proxime prin cele îndepărtate (o epocă nobilă, o idee abstractă, individualitățile marcante etc.), istoria genealogică își îndreaptă atenția către ceea ce este cel mai aproape (corpurile, digestia, alimentația etc.)[124]. Ea se distanțează apoi de această proximitate și privește oarecum de sus fiecare fenomen, lăsându-l să arate ce are de arătat, să spună ceea ce are de spus. Istoricul genealog se aseamănă unui medic: privește în apropiere pentru a diagnostica ceva îndepărtat și pentru a vindeca, într-un final, boala descoperită[125].

Dar care sunt formele tradiționale de scriere a istoriei? Și cum pot fi ele modificate pentru a fi orientate către o *wirkliche Historie*? Sunt trei la număr, așa cum le analizează Nietzsche: istoria monumentală, istoria anticară și istoria critică.

Prin cea dintâi este desemnată tendința istoricilor de a restitui marile culmi ale trecutului și de a le permanentiza, de a le menține vii și prezente. „Faptul că marile momente formează un lanț în lupta indivizilor, că prin ele se leagă un șir de munți ai omenirii prin milenii, că pentru mine sublimul unui astfel de moment de mult revolut rămâne viu, luminos și măreț – iată ideea fundamentală a credinței în umanitate, care se manifestă în

[124] *Ibidem.*

[125] *Ibidem.*

cerința unei istorii *monumentaliste*."[126] Nietzsche crede că această manieră de a face istorie blochează tendințele afirmative ale vieții și posibilitățile ei creatoare. În alte texte, el preferă doar să o parodieze. Omul înzestrat cu simț istoric are datoria să demaște deghizările acestei istorii, să arate că identitățile de împrumut, pe care ni le însușim la îndemnul istoricului monumentalist, sunt simple măști trecătoare, care se succedă în istoria europeană și îi conferă omului de aici un șir de false identități. „Adevăratul istoric, adică genealogistul, va ști ce trebuie să gândim despre această mascaradă. Nu înseamnă că el o respinge din spirit de seriozitate; vrea, dimpotrivă, s-o împingă la extrem: vrea să organizeze un mare carnaval al timpului, în care măștile nu vor înceta să revină."[127] Căderea măștilor, în fond, nu poate avea loc prin respingerea lor, ci prin revelarea faptului că ele nu sunt decât simple măști. „Adevărul" lor este scos astfel la lumină: ele sunt minciuni ce trec drept adevăruri. Disoluția adevărului absolut al istoriei este legată, desigur, de cunoscuta temă a morții lui Dumnezeu. Cele două deschid, pentru Nietzsche, posibilitatea ca omul să devină liber și creator. În alți termeni, ambele scenarii disolutive au ca miză posibilitatea ca voințele de putere să-și afirme, în mod liber, modurile lor de a fi.

A doua formă de istorie este cea anticară. Ea se caracterizează prin cultivarea cu evlavie a ceea ce durează din vechime, a continuității tradițiilor în care prezentul își află rădăcinile. Istoricul anticar „vrea să conserve, pentru cei ce se vor naște după el, condițiile în care s-a născut acesta și astfel se pune în slujba vieții"[128]. El nu posedă

[126] KSA 1, p. 259 (CI, II, § 2, p. 172).
[127] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 201.
[128] KSA 1, p. 265 (CI, II, § 3, p. 176).

propriu-zis condițiile trecutului, ci mai curând se simte posedat de ele. Această a doua istorie este și ea utilizată de către Nietzsche: este parodiată, constrânsă a ne arăta că identitatea noastră este plurală, fiind constituită din numeroase sisteme de forțe care, în lupta lor permanentă, se intersectează fortuit, haotic, fără scop. Simțul istoric ne-ar putea învăța să ne bucurăm de multiplicitatea de suflete descoperită în noi[129]. El ne revelează discontinuitățile ființei noastre, care nu ascund nici o identitate. Genealogia evidențiază doar sisteme diferite, eterogene: solul, limba, legile. Nici unul dintre ele nu reprezintă însă „originea" noastră, datul ultim și unic din care am apărut. Dimpotrivă, în procesul nașterii noastre, locul lor este variabil, contextual, indeterminabil matematic[130].

În sfârșit, cel de-al treilea mod de a face istorie este așa-numita istorie critică. Aceasta constă în puterea de a ne rupe de trecut, de a-l supune judecății prezentului și de a-l condamna din perspectiva vieții[131]. După Foucault, deplasarea ei către o „istorie efectivă" echivalează cu sacrificarea subiectului cunoașterii. În fapt, cunoașterea nu ascunde decât o imensă voință de a cunoaște, voință „care este instinct, pasiune, îndârjire inchizitorială, rafinament crud, răutate"[132]. Cunoașterea nu se sprijină pe un adevăr universal și absolut, și nici nu se îndreaptă spre vreunul. Împotriva credinței hegeliene în cunoașterea absolută, Nietzsche susține că „nu-i exclus ca însăși constituția fundamentală a existenței să implice faptul că deplina cunoaștere atrage după sine pieirea"[133]. După Nietzsche, „astăzi, cunoașterea ne cheamă să facem

---

[129] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 203.
[130] *Ibidem.*
[131] KSA 1, p. 269 (CI, II, § 3, pp. 178-179).
[132] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 203.
[133] KSA 5, pp. 56-57 (BR, § 39, p. 49).

experiențe pe noi înșine"[134]. Astfel se modifică sensul istoriei critice: nu judecarea trecutului din perspectiva prezentului, ci asumarea riscului „de a distruge subiectul cunoașterii prin voința, infinit desfășurată, de a cunoaște"[135].

Între cele trei forme ale istoriografiei există un raport mai complex decât se poate crede. Dacă istoria critică face dreptate prezentului, supunând judecății vieții (care, după Nietzsche, este doar la timpul prezent) tot ceea ce îi vine din trecut, istoria monumentală și cea anticară ar putea avea menirea de a aduce prezentul însuși în fața tribunalului vieții. În acest caz, ele alcătuiesc împreună „o critică a prezentului"[136]. Istoria dobândește astfel un nou rost: ea devine „istorie efectivă", adică genealogie.

---

[134] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 204. *Cf.* și KSA 3, p. 294 și p. 52 (A, § 501, p. 206 și § 45, p. 38).

[135] Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria", *op. cit.*, p. 205.

[136] *Cf.* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 396 (*Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 524).

Capitolul 4
NIHILISM ȘI METAFIZICĂ

Istoria nihilistă a Europei

Principala miză a genealogiei este de a identifica și a combate marile iluzii ale istoriei europene, enormele ei falsificări. La temelia acesteia, bine ascunse, se află câteva moduri de a nega viața. Istoria europeană se hrănește permanent din seva lor. Modurile în care s-a spus și se poate spune „nu" lumii și vieții sunt analizate, cu precizie medicală, în *Genealogia moralei*: ele sunt resentimentul, conștiința nefericită și idealul ascetic. Dincolo de specificul fiecăruia, ele au în comun faptul de a concepe realitatea din perspectivă moral-religioasă[1]. Aceasta nu este însă o privire exterioară, secundă, adăugită. Dimpotrivă, ea participă nemijlocit la constituirea realității. Cum anume? Și în ce constă realitatea astfel constituită? Nietzsche o spune fără înconjur: „În măsura în care credem în morală, *condamnăm* existența."[2] Lumea omului european izvorăște, așadar, dintr-o interpretare moral-religioasă. Realitatea în care el trăiește nu este doar pervertită prin morală și religie, ci este totodată instituită prin acțiunea lor. Nevoile sale, bunăoară, sunt colorate moral. Le-a acceptat treptat, ajungând să creadă, într-un târziu, că ele îl reprezintă cu adevărat. Din aceeași interpretare au izvorât credințele sale. Valorile și ideile sale,

[1] KSA 12, 2 [127], pp. 125-126 (VP, § 1, p. 5).
[2] KSA 12, 10 [192], p. 571 (VP, § 6, p. 10).

de asemenea. În aceste condiții, nu este de mirare că Nietzsche se consideră „primul imoralist"[3]. Genealogia este pusă la lucru, în fond, tocmai împotriva interpretării moral-religioase. Menirea ei, explicit formulată, este de a săpa la temelia culturii europene, pentru a scoate la iveală condiția omului european, modul său de a fi. Ea își propune să-l descompună, să-i demonteze mecanismul existențial, etalând elementele care-l alcătuiesc. Vrea să scoată la suprafață, din adâncul său, toate lucrurile neștiute, trecute sub tăcere sau uitate. Să-i devoaleze idiosincraziile, să lămurească originea meschină a valorilor sale morale și, implicit, a lumii sale.

Arătând că în spatele tuturor idealurilor se ascund de fapt valorile morale, genealogia scoate la iveală lipsa de sens – și de valoare – a întregii existențe[4]. Toate scopurile urmărite în trecut ni se arată a fi, acum, simple iluzii: „acum înțelegem că prin devenire nu se urmărește *nimic*, că nu se obține *nimic*"[5]. Evidența astfel descoperită este cea a situării omului în plin nihilism. Pe scurt, istoria europeană este străbătută de o enormă falsificare, anume inventarea valorilor supreme, proiectate de la bun început într-o „lume" inaccesibilă omului. Acesta le-a privit – mai întâi senin – ca pe niște „imperative ale divinității". Dar poți oare trăi, clipă de clipă, în orizontul a ceva care te depășește? În mod cert, nu. Din acest motiv, credința într-o altă „lume" se erodează în timp. Până la urmă, ea ajunge să fie ineficientă. Odată ce originea meschină a acestor valori a devenit în sfârșit evidentă, „întreg universul ni se pare astfel devalorizat, «lipsit de sens»"[6].

---

[3] KSA 6, pp. 366 și 370 (EH, „De ce sunt un destin", § 2, p. 73 și § 6, p. 76). De asemenea, KSA 6, p. 87 (AI, „Morala ca anti-natură", 6, p. 477).

[4] KSA 12, 10 [192], p. 571 (VP, § 11, p. 12).

[5] KSA 13, 11 [99], pp. 46-47 (VP, § 12, p. 12).

[6] KSA 13, 11 [100], pp. 49-50 (VP, § 7, p. 11).

Cauza nihilismului, așadar, se află în evaluarea morală a lumii. În virtutea ei, secole de-a rândul simțurile, sentimentele, afectele, corpul au fost considerate infime, josnice, indezirabile. Ea ne-a dezvoltat o habitudine care ne însoțește permanent, deși am înțeles că valorile care i-au corespuns sunt de fapt simple ficțiuni: *„egoismul ne dezgustă* (chiar după ce am înțeles imposibilitatea altruismului); *necesarul ne dezgustă* (chiar după înțelegerea imposibilității unui *liberum arbitrium* și a unei «libertăți inteligibile»"[7] Nihilismul presupune un sentiment de oboseală. Vechile valori nu mai sunt efective, iar cele noi încă n-au ajuns să aibă sens pentru noi.

> Constatăm că nu mai atingem sferele în care ne-am proiectat propriile valori – dar astfel, sfera cealaltă, în care trăim, nu a dobândit deloc o valoare: dimpotrivă, suntem obosiți, căci am pierdut impulsul fundamental. „Totul a fost zadarnic".[8]

> Nihilismul reprezintă o *stare* patologică *intermediară* (patologică este generalizarea teribilă, concluzia *lipsei oricărui sens*): fie în sensul că forțele productive nu sunt încă suficient de puternice, sau că o anumită *décadence* persistă încă, iar remediile ei nu au fost inventate încă.[9]

Nihilismul este o „stare patologică intermediară". În ce constă maladia cu pricina? Nihilismul aduce cu sine diminuarea impulsului creator. Voința de putere nu mai poate crea, iar valorile deja existente își pierd sensul (și valoarea), devenindu-ne complet străine. El se instalează în chiar ființa omului, fiind, prin urmare, o stare psihologică. Ce sentimente umane îl însoțesc? Înainte de toate, nihilismul rezultă din deziluzia privitoare la „valorile

---

[7] KSA 12, 7 [8], p. 292-293 (VP, § 8, p. 11).
[8] *Ibid.*, p. 293 (VP, § 8, p. 11).
[9] KSA 12, 9 [35], p. 351 (VP, § 13, p. 15).

superioare"[10]. Conceptele „cele mai înalte" au devenit, acum, goale. „Adevărul" s-a dovedit a fi doar o iluzie. Sentimentul apartenenței la „lumea superioară" a dispărut, provocând nesiguranță, lipsa curajului, dezorientare. Omul își pierde credința în valoarea sa. Experimentează căderea, declinul, absența unui teren ferm[11]. Trăiește doar pentru ziua de mâine, viitorul fiindu-i, evident, incert. Faptul este, în sine, terifiant; „teama cu adevărat mare este: lumea nu mai are nici un sens"[12]. Acest tip de nihilism, când omul constată lipsa de sens a întregii realități, dar nu are forța de a crea un nou sens, reprezintă nihilismul pasiv[13]. Pentru a suporta existența, el caută refugii, nișe, măști necesare supraviețuirii. Nihilismul pasiv, așadar, constă în „faptul că tot ceea ce destinde, vindecă, liniștește, narcotizează intră în prim-plan sub diverse *măști*, religioase sau morale, politice sau estetice ș.a.m.d."[14] În această categorie intră idealurile ascetice, ce apar datorită faptului că „omul preferă să vrea neantul decât să nu vrea deloc" Dimpotrivă, atunci când omul se abandonează revoltei distructive, dar tot fără o intenție creatoare, este semn că în ființa sa irumpe nihilismul activ. Maniera sa de a fi este, acum, un „semn al forței sporite a spiritului"[15]. Vechile scopuri și credințe – și toate idealurile trecute, în frunte cu credința într-o lume a ființării imuabile – îi sunt neadecvate, iar el se năpustește violent asupra lor. Din acest motiv, respectiva stare constituie „perioada intermediară a nihilismului: înainte de a apărea forța

---

[10] Pentru următoarele considerații, a se vedea KSA 13, 11 [99], pp. 46-48 (VP, § 12, pp. 12-14).

[11] KSA 11, 25 [9], p. 12 (VP, § 57, p. 47).

[12] KSA 11, 39 [15], p. 626.

[13] KSA 12, 9 [35], pp. 350-351 (VP, § 22, p. 19 și § 23, pp. 19-20).

[14] KSA 12, 9 [35], p. 351 (VP, § 23, p. 20).

[15] KSA 12, 9 [35], p. 350 (VP, § 23, p. 19).

necesară transmutării valorilor, divinizării şi binecuvântării lumii aparente, supuse devenirii, ca unică lume"[16]. Nihilismului activ nu îi va urma simpla inversiune a valorilor, ci „transmutaţia" lor. Acest nihilism extrem (numit şi „împlinit" sau „extatic") apare atunci când intră în joc voinţa afirmativă. Abia odată cu ea redevine posibilă creaţia de noi sensuri şi valori. În asemenea condiţii, lumea în totalitatea ei trebuie acceptată aşa cum este ea. Chiar şi idealurile, dovedite a fi simple nonsensuri, sunt recuperate printr-o afirmaţie integratoare, prin „acea bucurie care mai cuprinde în sine şi bucuria distrugerii"[17]. Înşelăciunea este scoasă în sfârşit la suprafaţă: „Cu o lumină pătrunzătoare este dezvăluită această lume subterană a idealului". În fapt, „idealul nu este contrazis – el îngheaţă"[18]. Abia astfel el poate fi privit în mod relaxat. Întreaga existenţă redevine inocentă. Afirmarea ei presupune reîntoarcerea eternă a tuturor lucrurilor. Forţele opuse se contopesc într-o unitate nouă, revelându-şi izvorul unic, care nu este altul decât voinţa de putere afirmativă[19]. Aceasta din urmă aduce laolaltă atât cele ce au fost afirmate în trecut, dar sunt dezvăluite acum drept decadente (idealurile), cât şi cele ţinute în trecut sub tăcere, dar afirmate acum plenar (corporalitatea şi iluzia, devenirea şi finitudinea).

> Şi aceasta este întreaga mea năzuinţă, de a reuni într-un întreg tot ce este fragment şi enigmă şi soartă cumplită [...]. A mântui cele trecute şi a transforma toate „au fost" în „aşa am vrut să fie!" – doar aceasta este pentru mine mântuire.[20]

---

[16] KSA 12, 9 [60], p. 367 (VP, § 585 A, pp. 382-383).

[17] KSA 6, p. 313 (EH, p. 39).

[18] KSA 6, p. 323 (EH, p. 45).

[19] KSA 6, p. 343 (EH, p. 58). Traducând în limbaj nietzschean o expresie a lui Hegel, am putea spune că experienţa tragică, dionisiacă, rezidă în universala încuviinţare a afirmativului şi a negativului.

[20] KSA 6, p. 348 (EH, p. 62); de asemenea, KSA 4, p. 180 (Z, p. 207).

Această afirmație înglobantă, susține Nietzsche, nu este dată în mod definitiv, ci este întru totul deschisă, făcând mereu loc noilor combinații și transformări, ca într-un veșnic joc de zaruri. În termenii acestei metafore, jocul este permanent altul, deși „zarurile" sunt aceleași. După cum vom vedea, imaginea amintită sintetizează de fapt teoria fizicalistă a eternei reîntoarceri.

Nietzsche se consideră primul nihilist veritabil al Europei, cel care a trăit nihilismul, l-a suportat până la capăt, desprinzându-se apoi de el. În definitiv, menirea filozofului este de a fi un „spirit însetat de încercări" (*Versucher-Geist*)[21]. Privirea sa nu este exclusiv întoarsă către trecut, ci se îndreaptă mai ales spre viitor. Conștientizarea nihilismului, demascarea negativului și transformarea lui în afirmație – așadar apariția gândirii tragice – sunt posibile doar în „timpurile târzii"[22]. Abia odată cu nihilismul deplin (și datorită lui) devine posibilă depășirea sa completă[23].

Cum este posibilă recuperarea trecutului? Și din ce motiv idealurile moral-religioase, pe care s-a clădit istoria nihilistă a Europei, pot fi acum afirmate? Ne este oare permis să mai credem în inocența lor? Șirul acestor întrebări readuce în atenție, după mai multe precizări terminologice, problema raportului dintre perspectiva moral-religioasă și viață. Oare interpretările morale și religioase au negat în permanență viața? Nu cumva, din contră, au contribuit deseori la menținerea ei? Alternativa de mai sus poate fi formulată și altfel. Au fost respectivele idealuri doar un suport al nihilismului, sau deopotrivă o terapie împotriva lui? Astfel exprimată, dilema privi-

[21] KSA 13, 11 [411], p. 190 (VP, Prefață, 3, pp. 1-2).
[22] KSA 3, p. 481 (SV, § 125, p. 130).
[23] KSA 13, 11 [411], p. 190 (VP, Prefață, 4, p. 2).

toare la idealuri atinge un punct nodal al problemei. Nihilismul este un fenomen istoric. Împreună cu perspectiva moral-religioasă, în cultura europeană s-a impus şi imperativul conform căruia existenţa, în întregul ei, trebuie să aibă un sens[24]. Credem în „sens" din obligaţie, constrânşi de morală şi religie. Însă „orice sens este voinţă de putere"[25]. Definit în raport cu această temă, nihilismul este perfect echivoc. Pe de o parte, el constă în absenţa sensului, în pierderea ordinii absolute a fiinţei. Pe de altă parte, motivul acestei dispariţii este însăşi credinţa într-o astfel de ordine. Plasarea în timp a fenomenului este, şi ea, dificil de schiţat. Pentru Nietzsche, nihilismul este un fenomen apropiat, un „oaspete straniu" care stă să vină. De aceea intenţia sa, declarată cu aer de profet, este de a scrie istoria viitoarelor două secole, în care ar trebui să aibă loc nu doar parcurgerea completă a nihilismului, cu toate stadiile sale, ci şi depăşirea lui. Cu toate acestea, câmpul de investigaţie privilegiat rămâne cel al trecutului. Motivul nu este greu de înţeles. La originea nihilismului se află nu doar un anumit eveniment, oricât de important ar fi el, ci şi o anumită logică, un mod de a gândi[26]. Cui îi aparţine această logică? Şi cine a impus-o? Ea a izvorât din voinţele de putere slabe, negative, care au conferit vieţii un sens prin care aceasta a fost, de fapt, negată. Astfel au luat naştere valorile supreme şi lumea „adevărată", cu diversele ei

---

[24] KSA 12, 2 [66], p. 91: „Caracterul inteligibil al existenţei; credinţa în «sens» este păstrată datorită religiei."

[25] KSA 12, 2 [77], p. 97 (VP, § 590, p. 389).

[26] KSA 13, 11 [411], p. 189 (VP, Prefaţă, 2, p. 1): „Întreaga noastră cultură europeană se-ndreaptă de mult, cu o tortură a tensiunii ce creşte de la un deceniu la altul, ca înspre o catastrofă: cu nelinişte, violent şi rapid: asemănător unui fluviu, ce vrea să ajungă *la capăt*, ce nu mai chibzuieşte, căruia îi este frică să chibzuiască."

forme. Deși au spus „nu" vieții, interpretările precedente au avut totuși un sens pentru viață. Ele au fost utile vieții, contribuind la conservarea ei.

> Interpretările de până acum au avut toate un anumit sens pentru viață – de a o conserva, de a o face suportabilă, sau de a o înstrăina, de a o șlefui, de asemenea de a separa ceea ce este bolnav și de a-l duce la atrofiere.[27]

Ca mijloc de conservare a vieții, morala – mai ales cea creștină – a reprezentat „marele remediu împotriva nihilismului practic și a celui teoretic"[28]. Dimpotrivă, când definim nihilismul ca devalorizare a valorilor supreme și, în consecință, ca absență a sensului, discutăm chiar din perspectiva logicii nihiliste, nepunând sub semnul întrebării credința în „sens". Or, după cum am văzut, această credință izvorăște din voințele negative, cu interpretarea lor moral-religioasă asupra lumii.

Nietzsche afirmă adesea că viața nu are nimic de-a face cu morala. Dimpotrivă, ea este chiar imorală. Este o nedreptate, o biruință asupra celuilalt. Cu toate acestea, viața se află mai degrabă „dincolo de morală" Morala însăși rezultă, cumva, din viața ca atare[29]. Căci viața cuprinde, în fapt, toate impulsurile creatoare prin care proiectăm perspective – fie în mod ludic, fără scop, fie în vederea conservării. Însă valorile morale au fost, pentru secolele trecute, cele mai importante proiecții ale omului. Deși ireductibil plurală, lipsită de sens și scop (așadar, dionisiacă), viața cunoaște tendința (apolinică) de a proiecta idealuri, în ciuda faptului că acestea se

---

[27] KSA 11, 40 [12], p. 633.

[28] KSA 12, 5 [71], p. 211 (VP, § 4, p. 10).

[29] O analiză până într-un punct asemănătoare întâlnim la Michel Haar, *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*, ed. cit., pp. 46-47.

ridică tocmai împotriva ei. Ea este o permanentă neliniște, o tensiune de a deveni altceva, de a da naștere fără încetare unor forme mereu noi.

Structurile nihiliste: cultura și metafizica

Alcătuind tipologia nihilismului, Nietzsche este conștient că vorbește dintr-un anumit „loc", iar analiza pe care o face reflectă propria sa perspectivă. Pentru el, nihilismul constituie modul de a fi al europeanului modern. Implicit, este și modul său de a fi. Modernitatea de secol XIX, așa cum filozoful o înțelege și o trăiește, este epoca individualismului extrem, dar și a masificării. Este „epoca mașinilor", când individul devine instrument al întregului. Este epoca triumfului maselor, a înregimentării exemplarelor unice, transformate acum în măști anonime. Valorile însele se „democratizează". Conștient că analiza sa este partizană, limitată de propria situare în modernitate, Nietzsche aduce permanent în discuție posibilitatea depășirii modului modern de a fi și, odată cu ea, posibilitatea desprinderii de nihilism. În acest scop, este pusă la lucru o tematică extrem de complexă, menită să identifice tipul de om care ar trebui promovat, cultivat și realizat. Dominația mașinii s-ar putea încheia doar prin apariția supraomului, care ar trebui să salveze umanitatea de nihilism. Ivirea lui este însă posibilă numai dacă nihilismul este parcurs până la ultimele sale consecințe. În chip straniu, expansiunea modernă a omului-masă, a „ultimului om", pregătește venirea supraomului[30].

[30] Asupra raportului dintre modernitate, mase, nihilism și supraom, a se vedea Howard N. Tuttle, *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1996, pp. 83-96.

Aurora se anunță doar printr-o trecere prealabilă (și completă) prin amurg. „Mașinalizarea umanității" prin acțiunea „ultimului om" reprezintă „o condiție prealabilă de existență, un cadru pornind de la care [supraomul, n.n.] poate inventa (*erfinden*) *forma sa superioară de a fi*"[31]. Acesta s-ar putea opune „diminuării omului, adaptării sale la o utilitate din ce în ce mai specializată"[32]. Pentru condiția modernă, masele au fost deci un rău necesar.

Situația existențială a lui Nietzsche este perfect paradoxală. Aparține modernității, dar i se împotrivește agresiv, preferând ruptura. Trăiește cu tentația depășirii[33]. Demască nihilismul, dar îl descoperă în propria sa ființă. Existența sa este o permanentă tensiune, o contradicție interioară cu accente tragice. Se crede a fi ultimul modern, încercând să înțeleagă cum a devenit posibilă condiția modernă, care-i sunt izvoarele și istoria. Căutând maniera adecvată de a pune aceste probleme, Nietzsche descoperă o nouă miză a analizei istorice. Aceasta nu trebuie să accepte nici ideea că istoria este predeterminată, dar nici ipoteza că în ea totul este fructul întâmplării. În istorie avem de-a face cu o luptă a voințelor de putere, la fel ca peste tot în lume. Mecanismul este

---

[31] KSA 12, 10 [17], p. 463.

[32] KSA 12, 10 [17], p. 463.

[33] După Dilthey, speranța lui Nietzsche că ar putea găsi în sine însuși noi căi directoare, încă nestrăbătute, este o simplă iluzie. Nici supraomul n-ar putea scăpa de istorie, pe care este nevoit să o poarte în suflet. Crezând „că trebuie să se abstragă din tot ceea ce istoria și comunitatea i-au dat", Nietzsche ratează împlinirea unei veritabile conștiințe istorice. *Cf.* Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Verlag B.G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1921, pp. 528-529. A se vedea și Johann Figl, „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", in: *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981/1982, pp. 412-416.

același. Așa cum orice fapt (natural, organic sau uman) ia naștere dintr-o neostenită luptă a forțelor, care generează configurații de putere cu o stabilitate doar relativă, tot așa fenomenele istorice derivă din disputa unor forțe într-un anumit câmp – desigur contextual, situat, relativ. Ideea nu face decât să aprofundeze analiza faptului puterii, expusă într-un capitol anterior, care este gândită aici cu referire la realitatea istorică. Orice fenomen este explicabil prin teoria puterii, iar istoria nu se abate nici ea de la regulă. În istorie trebuie descoperite configurațiile de putere, structurile care, la un moment dat, înregistrează o relativă fixitate și care, din acest motiv, prescriu condițiile de existență ale omului din acel timp. Pentru a înțelege modul de a fi al modernului, este necesar să înțelegem logica modernității. Este ea o structură istorică independentă, o configurație de putere închisă în ea însăși? Sau, dimpotrivă, este parte dintr-o structură mai vastă?

Investigând originile unui fenomen, Nietzsche atacă mereu pe două fronturi: unul structural și altul istoric. Aspectul structural apare în prim-plan atunci când critica genealogică descoperă logica acelui fenomen, articularea lui internă (chiar dacă aceasta este provizorie și conjuncturală). Aceasta este o simplă izolare a unui moment din întreaga istorie a faptului respectiv. Cele două aspecte sunt complementare. Logica fenomenului cercetat (structura ori gramatica lui, modul în care el se arată sub un chip sistematic) nu-i este dată acestuia printr-un început miraculos, dar nici nu-i este consubstanțială, anexată lui dintru eternitate. Ci se constituie – nespectaculos, modest, fără strălucire – în cursul măruntei sale evoluții. Pe scurt, ea este o structură istorică, un „*a priori* istoric", pentru a vorbi în termenii lui Foucault.

Încă din primele scrieri, Nietzsche identifică principalele forme ale înstrăinării umane, pe care le gândește

drept formațiuni istorice. Admirator al Antichității, el pune adesea în discuție încercările moderne de a o demitiza. Din această încleștare de principii rezultă primele sale critici la adresa modernității, care treptat se accentuează, câștigând în precizie și dobândind, în final, o solidă întemeiere teoretică. În prima perioadă a operei sale, modernitatea (demitizantă și „mașinală") pare a fi responsabilă de cele mai evidente forme de înstrăinare. Astfel se explică interesul său pentru filologia clasică, singura disciplină care nu avea ca scop extinderea necontrolată a cunoașterii, ci formarea de sine, cultivarea individuală (*Bildung*). Nietzsche asumă programul pedagogic al lui Wilhelm von Humboldt[34], al cărui principiu director constă în faptul că dezvoltarea capacităților și a aptitudinilor individuale este mai importantă decât transmiterea de cunoștințe. Or, sarcina filologiei clasice, desemnată ca disciplină fundamentală a formării individuale, este pregătirea individului pentru realizarea unei forme umane autentice[35]. Ideea se înscrie perfect în tradiția umanistă, definită de Wilhelm von Humboldt prin dezideratul autenticității, în numele căruia existența devine o luptă împotriva înstrăinării. Dar în ce constă autenticul din om? După Nietzsche, acesta rezidă în păstrarea legăturii nemijlocite cu viața. Împlinirea vieții

---

[34] KGW I/2, April-Oktober 1859, 6 [77], p. 134. Acest program se înscrie perfect în tradiția umanistă, definită de Wilhelm von Humboldt prin dezideratul opoziției față de fenomenul general al înstrăinării.

[35] Conferind educației clasice sarcina de a se opune fenomenului general al înstrăinării, Nietzsche se înscrie perfect în tradiția umanistă, așa cum a fost definită de Wilhelm von Humboldt. *Cf.* Viktor Pöschl, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in: Hellmut Flashar, Karlfried Gründer und Axel Horstmann (Hg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 144.

este însă posibilă doar atunci când ea descrie o cale, când dă o direcție sau un sens. În artă și literatură, fenomenul poartă numele de stil. Dimpotrivă, haosul exprimă doar absența stilului, urmare a faptului că omul ratează împlinirea unei vieți autentice[36]. Într-o însemnare din 1874, rostul filologilor „științifici" este limitat la a pregăti terenul pentru filozof, „care înțelege să se folosească de munca lor de furnică pentru a face o declarație cu privire la *valoarea vieții*. Desigur, dacă ea nu este îndrumată, cea mai mare parte rămâne, pur și simplu, fără sens, inutilă."[37] Filologii nefilozofi, care discută textele vechi fără a înțelege atmosfera Antichității, adică viața prezentă în ea, sunt de fapt „adevărații [ei] dușmani și distrugători"[38]. În a doua *Considerație inactuală* (1874), Nietzsche susține că înțelegerea profundă a trecutului este posibilă numai în urma perfectei familiarizări cu prezentul. „Puteți înțelege trecutul doar pornind de la cea mai înaltă forță a prezentului."[39] Dar și reciproca este valabilă: înțelegerea prezentului crește din înțelegerea tradiției culturale proprii. Avem de-a face, așadar, cu o circularitate hermeneutică, întemeiată pe ideea comparației soluțiilor anticilor cu cele ale prezentului și ale propriei tradiții[40].

---

[36] A se vedea și Mathieu Kassler, „Nietzsche et l'art classique", in: Didier Raymond (ed.), *Nietzsche ou la grande santé*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999, p. 291.

[37] KSA 8, 3 [63], p. 32 (NF, p. 57).

[38] KGW II, 1, pp. 252 *sq*. Demitizarea la care au fost supuși Homer și opera sa a mai fost criticată de Schiller și Goethe. Deși în textul *Homer și filologia clasică* (1869) nu împărtășește aceste critici, Nietzsche incriminează curentul demitizant, larg răspândit printre filologii științifici.

[39] KSA 1, pp. 293-294 (CI, II, pp. 194-195).

[40] *Cf.* și Viktor Pöschl, *op. cit.*, p. 146, care arată că știința literaturii se prezintă la Nietzsche ca o unitate, alcătuind un întreg împreună cu știința culturii și istoria spiritului.

Credința filozofului în puterea tradiției se accentuează spre sfârșitul anilor '70. Iată un fragment care atestă acest fapt: „Observarea nemijlocită de sine nu este suficientă pentru cunoașterea de sine: avem nevoie de istorie întrucât trecutul curge continuu în noi în nenumărate valuri."[41] Ideea de mai sus aduce în atenție problema culturii, tratată de această dată în manieră teoretică. După Nietzsche, cultura unui popor (*Kultur*) trebuie privită ca întreg, fiind dependentă de expresiile de viață ale indivizilor aleși, așadar de cultura lor individuală. Or, formarea individuală (*Bildung*), cultura fiecăruia, nu poate fi explicată decât prin faptul că individul interiorizează formele de viață prezente în trecutul culturii din care face parte și, în același timp, al culturii universale (îndeosebi al celei antice). Exact această reciprocă întemeiere – această circularitate existentă între formare (*Bildung*) și cultură (*Kultur*) – descrie datele acestei probleme teoretice, așa cum apare ea în epocă. Nietzsche se raportează deci la o chestiune gândită și formulată de predecesorii săi[42]. Punând-o în evidență, el descoperă faptul că rădăcinile nihilismului modern sunt mult mai profunde. Acesta îi apare, acum, ca fiind o simplă consecință a prezenței în

[41] KSA 2, p. 477 (OPO, II, § 223).

[42] Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, latinescul *cultura* a fost transpus în germană prin *Kultur*, inclusiv atunci când era vorba despre cultivarea individuală. Mai târziu, orice referire la cea din urmă ajunge să se facă prin noțiunea de *Bildung*. Mutația are loc, cel mai probabil, în scrierea *Über Goethes Hermann und Dorothea* (1797-1798) a lui Wilhelm von Humboldt, care acordă însă paternitatea ei lui Schiller și Fichte. *Bildung* traduce acum expresia *subjektive Kultur*, treapta cea mai elevată a formării individuale, când se ajunge la formarea personalității, în vreme ce *Kultur* rămâne o simplă etapă intermediară, în care cultivarea se realizează doar prin intermediul intelectului, fără a putea accede la împlinirea individului. Ambele însă, *Kultur* și *Bildung*, se opun naturii,

istoria europeană, încă din Antichitate, a unei logici nihiliste. În *Naşterea tragediei*, el vede o ruptură în sânul culturii antice, o deviere care s-ar produce odată cu Euripide şi Socrate. Deloc întâmplător, apariţia celui dintâi filozof important al Greciei antice este, pentru el, primul semn vizibil al nihilismului. Din acest motiv, ajunge să creadă că modernitatea a început odată cu Euripide[43]. În urma acestor reflecţii, Nietzsche identifică modernitatea cu însăşi cultura europeană în ansamblul ei. Schimbarea de perspectivă operată aici nu rămâne fără urmări. În centrul preocupărilor sale se instalează problema culturii, iar cauza acestei evoluţii este evidentă: structura istorică „vinovată" de înstrăinarea omului european, de ruptura sa faţă de viaţă, este cultura însăşi. Termenul de *Kultur* desemnează elementele care, deşi prezente în viaţa individului, provin din afara sa: credinţe şi reprezentări, religii şi norme morale, ideologii şi instituţii sociale, pe scurt valori şi idealuri. În acest sens vorbim despre cultura greacă, iudaică, creştină, franceză, engleză şi germană.

Încă din perioada lucrărilor *Omenesc, prea omenesc*, *Aurora* şi *Ştiinţa voioasă*, analiza lui Nietzsche se îndreaptă către diverse totalităţi socio-istorice, cum ar fi naţiunile, popoarele, grupurile sociale, sexele, profesiile, religiile,

---

smulgându-l pe individ de sub stăpânirea ei. *Cf.* Bernhard Kopp, *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974, pp. 6 şi 89-90. Această referinţă este utilizată şi de Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, PUF, Paris, 1986, p. 64.

[43] Teza nu este deloc nouă, ea fiind împărtăşită şi de Schiller şi Fr. Schlegel. *Cf.* Ernst Behler, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Ferdinand Schöningh, Padeborn, München, Wien, Zürich, 1989, p. 93.

instituțiile. Faptul dovedește că filozoful căuta, încă de atunci, un concept unitar de cultură[44]. Deși impuse de către oameni, valorile, credințele și idealurile reprezintă, pentru individul ca atare, niște adevăruri supra-omenești, transcendente. Dacă pentru cei care le-au creat sunt condiții firești ale vieții lor, pentru cei care le primesc de-a gata (și din exterior) ele reprezintă (sau ar trebui să fie) veritabile constrângeri, care îl înstrăinează pe individ de sine însuși. Elementele culturii pătrund în fiecare om prin formarea individuală (*Bildung*). Ele intră în viața fiecăruia, modelând-o. Existența noastră, percepția lucrurilor și cunoașterea lumii sunt impregnate cultural. Elementele culturii formează, în fapt, condițiile de posibilitate ale existenței individului, prin intermediul cărora acesta evaluează realitatea. Genealogia trebuie să descopere înseși originile fenomenelor culturale, adică impulsurile de primă instanță care le-au dat naștere, cele care au făcut din cultură un mijloc al dominării. Iar instrumentele cele mai eficace ale stăpânirii sunt, am văzut, valorile morale. Iată din ce motiv genealogia se concentrează cu precădere asupra lor. Ea este, înainte de toate, o genealogie *a moralei*.

La ideea unității depline a culturii europene Nietzsche ajunge abia în ultima perioadă a creației sale. Temeiul unității ei este supoziția platonico-creștină a celor două „lumi", care, după el, definește istoria Europei ca una profund nihilistă. În esență, „platonismul" constă în dublarea lumii sensibile, unica reală, cu o alta, așa-zis inteligibilă. În virtutea caracterului ei transcendent, cea din urmă apare drept singura „adevărată". În consecință, lumea sensibilă este evaluată ca „aparentă", impură, derivată, primindu-și justificarea din exterior. După Nietzsche, această supoziție este prezentă de-a lungul

[44] Eric Blondel, *op. cit.*, p. 104.

culturii europene sub diferite înfățișări. Filozofii, bunăoară, inventează „lumea adevărată" ca una accesibilă doar rațiunii, cu funcțiile ei logice. Socrate și Platon sunt principalii ei artizani în gândirea greacă. Omul religios, apoi, o proiectează sub chipul unei „lumi divine" („lumea cealaltă", lumea „de dincolo"), desprinsă de natură, ba chiar opusă acesteia (iudaismul și, mai ales, creștinismul). În sfârșit, omul moral o plăsmuiește ca o „lume liberă", adică „bună, perfectă, dreaptă, sfântă"

Cele trei creuzete ale reprezentării „cealaltă lume":
- filozoful, care inventează o lume a rațiunii, unde *rațiunea* și funcțiile *logice* sunt adecvate: – de aici provine lumea „adevărată";
- omul religios, care inventează o „lume divină": – de aici provine lumea „desprinsă de natură, opusă naturii";
- omul moral, care născocește o „lume liberă": – de aici provine lumea „bună, perfectă, dreaptă, sfântă"

Elementul comun al celor trei creuzete: eroarea *psihologică*, confuziile fiziologice.[45]

Cele trei ipostaze comportă însă o strictă istoricitate. Ele evoluează de la invenția (*Erfindung*) platonică a lumii adevărate, trecând prin momentele creștin și kantian (când „lumea adevărată", ca lucru în sine, devine inaccesibilă cunoașterii, dar rămâne accesibilă pe cale morală), către afirmarea inutilității ei (pozitivismul și liber-cugetătorii) și, într-un sfârșit, către lichidarea ei (momentul nietzschean)[46]. Evoluția acestei „erori" ne arată în ce mod interpretarea genealogică scoate la suprafață deopotrivă logica și istoria culturii europene, intim unite în alcătuirea ei. Figurile voinței negative (resentimentul, conștiința nefericită, idealul ascetic) sunt astfel plasate nu

[45] KSA 13, 14 [168], p. 353 (VP, § 586 C, p. 387).

[46] KSA 6, pp. 80-81 (AI, „Cum a ajuns în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă", pp. 470-471).

doar sub semnul socialului, ci și sub umbrela de lux a metafizicii. De aceea, demascarea lor este nu doar o critică socială (evidențiată în capitolul precedent), ci și o destrucție (de tip genealogic) a metafizicii.

Structura istorică din care derivă nihilismul culturii europene este, așadar, după Nietzsche, metafizica aflată la temelia ei. Tot ce i s-a întâmplat europeanului vreme de două milenii apare într-o nouă lumină. Metafizica este „gramatica" respectivei culturi, „logica" ei. Gândind-o astfel, Nietzsche presupune că aceasta nu constă dintr-o simplă colecție de idei particulare, lipsite de legătură intimă. Ea nu este suma concepțiilor despre lume și viață, așa cum s-a crezut multă vreme. În epocă, înțelegerea ei ca sistem unitar nu reprezenta o noutate. Pretenția de a descoperi unitatea internă a metafizicii a constituit imboldul decisiv al filozofiei kantiene și, mai târziu, al filozofiei speculative hegeliene. Deși analizele celor din urmă au fost hotărâtoare, Nietzsche încearcă să-și croiască propriul său drum, descoperind astfel un nou înțeles al metafizicii. Observația de la care pleacă este extrem de simplă și, din anumite puncte de vedere, contestabilă: supoziția centrală a metafizicii europene, cea care îi prescrie modul de lucru, rezidă în așa-numitul „platonism"[47]. Afirmația trebuie privită însă în context: Nietzsche vorbește despre modul în care vede el metafizica, despre felul său particular de a o problematiza. Din acest motiv, ideea sa nu poate fi combătută cu alte observații, cu ipoteze sau

[47] Identificarea metafizicii cu platonismul, așadar cu dihotomia între lumea adevărată și lumea aparentă, își poate avea originile și într-o lectură făcută de Nietzsche în octombrie 1883, atunci când citește cartea lui Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau, 1882. *Cf.* Karl Schlechta, *Nietzsche Chronik. Daten zu Leben und Werk*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1975, p. 86.

teorii concurente, ci trebuie privită în efectivitatea ei. Nu e important ce spune ea explicit, ci care îi este miza. Care i-au fost urmările? Ce mutații a generat ea în câmpul gândirii filozofice? Ce s-a petrecut, de fapt, odată cu ea?

Nebunia rațiunii și revolta simțurilor

Într-o secvență din *Amurgul idolilor*, Nietzsche propune un exercițiu genealogic radical și totodată insolit, prin care încearcă să reconstituie *istoria* „lumii adevărate". Întrebarea sa este cum a apărut și a evoluat această idee, una decisivă pentru întreaga cultură europeană. Ineditul ideii respective rezidă în aceea că ea ne introduce, de fapt, în ceea ce filozofia are de spus atunci când o interogăm cu ochi critic. Pentru filozof, lumea nu este așa cum pare a fi. Ea este altfel decât o percepe omul obișnuit, orbit de falsa strălucire a cotidianului. Dar cum anume a apărut – și cum s-a dezvoltat – această constantă a tematizării filozofice, această habitudine a ei? În ce mod au ajuns filozofii să creadă – și din ce motiv – că lumea sensibilă este iluzorie și, în consecință, se justifică doar grație raportului cu „lumea adevărată", unica înzestrată cu atributele ființei, sensului și absolutului? O parte a răspunsului se află în capitolul „Rațiunea în filozofie", din lucrarea mai sus amintită, sub forma analogiei a trei cupluri conceptuale ce apar sub forma a trei opoziții: rațiune-simțuri, lume adevărată-lume aparentă, ființă-devenire. Pe seama lor, Nietzsche expune două idiosincrazii ale filozofilor, care merită o analiză mai extinsă.

Prima dintre ele constă în absența simțului istoric. Urmarea deficitului de istoricitate este dezavuarea devenirii. Filozofii privesc lucrurile, ideile și problemele sub specia eternității, crezând că *este* cu adevărat doar

ceea ce nu devine. De aici, credința lor în concept. După Nietzsche, conceptele sunt însă instrumente rudimentare, a căror funcție este doar aceea de a dezistoriciza realul. Din ce motive suspectăm devenirea? Are ea vreo vină „metafizică"? De ce tocmai ea ar trebui pusă la index? Și ce anume ne îndreptățește să mizăm, dimpotrivă, pe ființă? Cu alte cuvinte, de ce mai curând ființa decât devenirea? Opțiunea în cauză, exemplară în felul ei, rămâne o simplă afacere a credinței. Or, aceasta este prin definiție nejustificabilă. Obiect al unei asumpții elementare, ființa rămâne complet inaccesibilă. Cine poartă vina pentru această stare de fapt? Răspunsul filozofilor este imediat și, într-un fel, previzibil: vina aparține corporalității, adică simțurilor. Identificat cu precizie matematică, vinovatul este plasat de la bun început într-un sistem de corespondențe: simțuri-devenire-istorie. Astfel, analiza se structurează pe fiecare din aceste planuri. Schema lor este de o claritate logică perfectă: simțurile ne aruncă în vârtejul devenirii, ne predau istoriei, din care încercăm permanent să evadăm, căzându-i însă din nou prizonieri. În textul amintit, ideea este formulată după cum urmează:

> Ceea ce este nu *devine*; ceea ce devine nu *este*... Cu toții cred acum, cu disperare chiar, în ceea ce ființează. Dar neputând ajunge în posesia sa, caută motivele pentru care sunt refuzați. „Trebuie ca la mijloc să fie o amăgire, o înșelăciune, de vreme ce nu percepem ceea ce ființează: unde se ascunde înșelătorul?" – L-am prins, țipă în culmea fericirii, e senzualitatea! Simțurile astea, *care în general sunt atât de imorale*, ele ne înșală cu privire la *adevărata* lume. Morala: să te eliberezi de amăgirea simțurilor, de fenomenul devenirii, de istorie, de minciună – istoria nu-i altceva decât credința în simțuri, credința în minciună.[48]

[48] KSA 6, p. 74 (AI, „Rațiunea în filozofie", 1, p. 465).

În istoria metafizicii, simțurile sunt privite ca principalul vinovat, în virtutea aspectului lor înșelător. Ele mint clipă de clipă, falsifică „adevărata" lume, motiv pentru care nu pot fi decât „imorale" Tocmai de aceea, încrederea în ele este sinonimă credinței în minciună. De fapt, avertizează Nietzsche, noi suntem cei care le atribuie vina. Totul începe din momentul în care, imaginându-ne că este de datoria noastră să ne salvăm din circuitul devenirii, ne avântăm eroic în căutarea ființării, fără a găsi însă calea potrivită de a accede la ea. Dar cauza neputinței noastre, a așa-zisei „înșelăciuni", nu o constituie simțurile. După Nietzsche, noi credem că ele ne înșală ca urmare a concepției noastre morale, care determină, în mod univoc, orientarea către ființă și dezavuarea devenirii. Aproape imperceptibil, se strecoară aici o eroare logică, anume confuzia dintre cauză și efect, care reprezintă în fapt un simptom al „pervertirii propriu-zise a rațiunii"[49]. În această privință, intenția lui Nietzsche este de a dezvinovăți simțurile, deplasând „vina" dinspre ele către adevărata sursă a minciunii, nimeni alta decât rațiunea.

> [Simțurile; n.n.] nu mint în nici un fel. Ce *facem* cu mărturia lor, asta abia introduce minciuna, de exemplu minciuna unității, minciuna concreteței, a substanței, a duratei... „Rațiunea" este cauza pentru care falsificăm mărturia simțurilor. În măsura în care simțurile arată devenirea, trecerea, schimbarea, ele nu mint... Dar Heraclit va avea de-a pururi dreptate cu faptul că ființa e o ficțiune goală. Lumea „aparentă" este unica: lumea „adevărată" nu-i decât un *adaos mincinos*...[50]

Ce se poate remarca în paragraful de mai sus? Înainte de toate, acesta pune în discuție toate cele trei distincții

---

[49] *Ibid.*, p. 88 (AI, „Cele patru mari erori", 1, p. 478).
[50] *Ibid.*, p. 75 (AI, „Rațiunea în filozofie", 2, p. 466).

amintite anterior: rațiune și simțuri, lume adevărată și lume aparentă, ființă și devenire. În al doilea rând, pe fiecare dintre cele trei planuri este operată o deplasare a sensului, o *mutație în privința greutății termenilor respectivi*.

Novatoare la acea vreme, abordarea lui Nietzsche nu a rămas fără urmări. Ea a deschis calea filozofiei deconstructiviste, pentru care identificarea deplasărilor de sens, reperabile exclusiv în imanența textului, constituie o miză decisivă. Scopul acestei strategii, atât la Nietzsche cât și la deconstructiviști, este de a diminua forța unor instanțe conceptuale, de a slăbi dominația lor în raport cu termenii opuși. Textul nietzschean se referă exact la conceptele înzestrate cu greutate semantică, cu surplus de sens, care au generat cupluri opozitive definitorii pentru întreaga istorie a metafizicii. În limbajul deconstructivismului, o deplasare de sens poartă numele de „spațiere" La origine, aceasta este un procedeu tipografic, dar ea se poate referi și la lucrurile însele. „A spația un lucru", arată Derrida, înseamnă a insera intervale în interstițiile acestuia, a-l dispersa, pentru a-l face să-și piardă aspectul compact, închis, definitiv. Astfel, spațierea deschide diferența, deconstruind și disimulând planul inițial al adevărului[51]. Atât genealogia nietzscheană, cât și deconstructivismul inițiază un atac la adresa evidenței depline, a adevărului, a pozitivităților, a sensului ultim și univoc, cu toate mărci ale metafizicii clasice.

---

[51] Spațierea „exprimă articularea spațiului și a timpului, devenirea-spațiu a timpului și devenirea-timp a spațiului"; ea „este întotdeauna non-perceputul, non-prezentul și non-conștientul" *Cf.* Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 99 (traducere parțială de Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasiliu, in: *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960-1971*, Editura Univers, București, 1980, p. 111).

Pentru amândouă, slăbirea opozițiilor conceptuale trece printr-o etapă a inversiunii. Dacă termenul secundar poate dobândi prioritate logică, prevalând în raport cu cel considerat până atunci drept principal, atunci raportul lor nu este fix, ci ar putea fi la fel de bine inversat. De aici rezultă că relația ierarhică presupusă în cadrul opoziției inițiale este falsă, fiind deci instituită în mod violent. În textul lui Nietzsche, primul concept metafizic supus unei spațieri este cel de „rațiune" Pentru a-i demonta pretenția de garant al adevărului, trebuie ruptă identitatea cu sine a rațiunii, deplasând-o astfel, scoțând-o în afara „propriului" ei, pe care și l-a asumat de la începuturile grecești ale filozofiei; a spația rațiunea înseamnă a o trimite într-un nou câmp, altul decât cel în care a funcționat până atunci, arătând în același timp că este total dependentă de acesta[52]. Bunăoară, ea ar putea fi expediată în câmpul sensibilității, dar și în cel al istoriei, sau chiar în amândouă. Ambele diferă total de spațiul de joc în care, în granițele metafizicii tradiționale, rațiunea a funcționat *ca rațiune*. Exact la ele se oprește Nietzsche.

Care ar fi spațierile rațiunii, în fragmentul citat? Să pornim de la modul în care le identifică John Sallis, pentru a reveni apoi la textul nietzschean[53]. 1) Prima, sub forma unei elipse, marchează separația dintre „rațiune" și minciunile (falsificările) enumerate: unitate, obiectivitate, permanență. După exigențele dintotdeauna ale filozofiei, rațiunea ar trebui să se orienteze, constant și univoc, numai către adevăr. O rațiune care proferează

[52] John Sallis realizează o analiză a acestui fragment în spirit deconstructivist in: *Spacings – of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, The University of Chicago Press, Chicago/ London, 1987, pp. IX-XVI.

[53] Expunerea care urmează rezumă analiza lui John Sallis, *op. cit.*, pp. IX-XII.

minciuni ar fi imposibilă. Într-un astfel de caz, ea ar părăsi cadrele tradiționale ale gândirii, transformându-se în opusul ei. Sallis crede că, în textul lui Nietzsche, rațiunea este separată de minciuni prin elipsa amintită, dar este separată și de ea însăși prin faptul că este pusă între ghilimele. E ușor de observat că, în fragmentul amintit, separația dintre această „rațiune" mincinoasă și rațiunea orientată către adevăr devine tot mai evidentă. 2) „În măsura în care simțurile arată devenirea, trecerea, schimbarea, ele nu mint..." După Sallis, aici avem de-a face nu doar cu o critică a rațiunii, ci și cu una a metafizicii în întregul ei. Iată din ce motiv. Enunțul de mai sus pune în discuție o exigență de ordin general a metafizicii, conform căreia sensul unui lucru nu este cel care apare imediat simțurilor, ci, dimpotrivă, pentru a ne apropia de adevăr este necesar să ne îndepărtăm de simțuri. Întrucât afirmația lui Nietzsche se opune acestei răsturnări (*détour*), ea se opune, totodată, metafizicii înseși. 3) Separarea rațiunii de câmpul ei inițial este marcată nu numai prin a doua elipsă, ci și prin invocarea unui gânditor premetafizic, Heraclit, pe care Nietzsche îl consideră cel mai important antimetafizician din istoria filozofiei. El ne spune nu doar că Ființa este o minciună, ci și că această afirmație este etern adevărată: „Dar Heraclit va avea de-a pururi dreptate cu faptul că ființa este o ficțiune goală." Astfel, crede Sallis, afirmația ca atare trebuie separată de ceea ce ea spune, spațierea fiind operată aici între cei doi termeni și marcată, în text, prin numele lui Heraclit. 4) Abia acum devine posibilă constatarea că lumea „aparentă" este singura existentă, iar „lumea adevărată" este, de fapt, o invenție, o adăugire, rezultatul unei minciuni. După Sallis, Nietzsche povestește chiar istoria acestei adăugiri, identică în definitiv cu istoria metafizicii. Narațiunea sa genealogică (o nouă

spațiere) va explicita sensul respectivului adaos. Dar ce se întâmplă cu acest alt sens, atunci când declarăm că lumea aparentă *este*, la urma urmei, singura existentă? În chip imediat, arată exegetul american, este pusă aici la lucru o nouă spațiere, o nouă deplasare de sens, o torsiune care eliberează unul dintre cei doi termeni ai opoziției, separându-l de el însuși. Această istorie este povestită în paragraful „Cum a ajuns în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă" (punctul 6), care ne spune că odată cu „lumea adevărată" a fost „lichidată" și cea aparentă. Așa cum susține Sallis, „lumea adevărată" este aici spațiată prin intermediul ghilimelelor, căci ea nu este altceva decât o istorie, o fabulă repetată la nesfârșit, o citare. 5) „A fabula despre o altă lume" („Rațiunea în filosofie", punctul 6, teza 3): o astfel de fabulă nu poate fi decât inventată, întrucât prin ea se exprimă o „calomnie" la adresa vieții. Or, dacă rațiunea este cauza „calomniei" (a falsificării, a iluziei), atunci – arată Sallis – avem de-a face cu o nouă inversiune a ordinii cauzale: rațiunea devine, pentru Nietzsche, o simplă „cauză imaginară" (o aparentă inversiune a timpului face ca elementul în realitate secund să fie considerat drept cauză). 6) Spațierea este, de fapt, o ocluziune (*occludere*), o închidere a metafizicii. După Sallis, aceasta se realizează asemenea unei absorbții, așa cum întâlnim în cazul substanțelor chimice: „lumea adevărată" (o simplă iluzie) este absorbită de către lumea „aparentă", proces desăvârșit prin faptul că ființa devine o ficțiune vidă. Spațiul delimitat prin opoziția dintre „lumea adevărată" și lumea „aparentă" este astfel anulat, închis, fiind redus la statutul de simplă aparență. El se dovedește a fi o imensă înșelătorie. Unicul spațiu (sau câmp) care rămâne este cel al lumii sensibile, al lumii devenirii, desemnată în trecut ca „aparentă". În termenii filozofiei anterioare,

singurul care rămâne în picioare este câmpul aparenței. Ocluziunea pusă în joc prin instalarea lui ca unic câmp rezidă, totodată, în blocarea libertății de a trece dincolo de el (sau prin el). Simplu spus, când „lumea adevărată" dispare, rămâne doar lumea „aparentă", care are însă acum un alt sens întrucât însuși statutul aparenței este diferit. Ea devine scena *scriiturii critice*, cea care anunță sfârșitul metafizicii.

Ineditul interpretării lui Sallis, rezumată mai sus, este indubitabil. Ea plasează corect critica nietzscheană a platonismului în istoria filozofiei, desemnând-o drept primul proiect radical de depășire a metafizicii. Păstrând în minte principalele puncte ale analizei amintite, să ne întoarcem la textul inițial, pentru a pune în evidență și alte aspecte ale sale. Fragmentul lui Nietzsche începe cu un enunț privitor la simțuri (care „nu mint în nici un fel"), pe care l-am putea situa, cu titlul de ipoteză, în contextul disputelor epistemologice din filozofia modernă. Motivația acestei situări constă în faptul că, în fragmentul citat, termenul de „minciună" nu face referire la faptele morale, ci la actul cunoașterii. „Minciuna" desemnează, aici, falsul. Așadar, cine este prim în actul cunoașterii: rațiunea sau simțurile? După cum știm, în teoriile moderne ale cunoașterii, adevărul cunoștințelor se justifică prin caracterul eminent al originii lor. Atât raționalismul, cât și empirismul au pornit de la această presupoziție. Conflictul lor a început odată cu identificarea respectivei origini, fără a pune în discuție justețea supoziției inițiale. În fond, Nietzsche pune aici problema adevărului. Enunțul „simțurile nu mint niciodată" este sinonim cu: simțurile spun întotdeauna adevărul. În alți termeni, adevărul cunoștințelor este cert atâta vreme cât ele se rezumă la datele simțurilor. Atunci când rațiunea intră în scenă, tot atunci apare și eroarea: „Ce *facem* cu

mărturia lor, asta abia introduce minciuna, de exemplu minciuna unității, minciuna concreteței, a substanței, a duratei... «Rațiunea» e cauza pentru care falsificăm mărturia simțurilor." Oare prin acest enunț suntem retrimiși către empirismul cel mai radical? Dacă am privi-o exclusiv din perspectivă epistemologică, afirmația lui Nietzsche ar fi greu de susținut. Nu există o cunoaștere limitată la datele simțurilor. Acestea pun la dispoziție un divers sensibil, care ar fi însă cu totul haotic în absența rațiunii ordonatoare. Chestiunea a fost explicată convingător de către Kant și, în posteritatea sa, nici cel mai vehement empirist nu ar mai fi susținut posibilitatea unei cunoașteri exclusiv senzoriale. Enunțul „simțurile nu mint" este din capul locului colorat metafizic. În conceperea „minciunii", Nietzsche păstrează, aparent, „modul de lucru" al metafizicii anterioare, mai precis supoziția conform căreia ceea ce este prim conduce de la sine către adevăr, în vreme ce înșelătoria apare mai târziu. Falsul ar fi, astfel, exclusiv afacerea secundarului. Ideea este asumată atât de raționaliștii, cât și de empiriștii moderni. Din acest motiv, am putea crede că „empirismul" nietzschean nu depășește logica modernă a relației prim-derivat, principal-secundar, așa cum nici empirismul lui Locke și Hume nu a făcut-o. Dacă în fragmentul citat are loc o deplasare a sensului rațiunii, în măsura în care ea era considerată (metafizicește) drept sursă a adevărului, în vreme ce Nietzsche o percepe ca fiind unicul vinovat al înșelăciunii, această deplasare nu este deloc radicală, căci empirismul modern o conștientizase deja, fără să depășească astfel credința metafizică menționată. Aparent, Nietzsche rămâne fidel empirismului modern și, prin aceasta, metafizicii. De fapt, esențială în analiza sa este tocmai identificarea „principiului" după care a funcționat metafizica modernă, anume cel al anteriorității

principalului față de secu secundar. Or, exact aceasta este, după Nietzsche, a doua ua idiosincrazie a filozofilor. Ea constă „în a confunda lucr lucrurile ultime cu cele prime"[54]. Din cauza ei, filozofii cred red că noțiunile cele mai generale reprezintă începutul lucr lucrurilor sau chiar temeiul lor. Principiul acestei convingeingeri este continuarea firească a celui descoperit anterior. Cr. Credința în temei și început este dublată de credința că elel elementul prim este *causa sui* și, în consecință, trebuie să fieă fie și valoros. Astfel sunt așa-zisele valori „supreme", pe pe care metafizica anterioară nu îndrăznește să le conteste: ste: ființa, absolutul, binele, adevărul, perfecțiunea. Dimpotnpotrivă, „proveniența din altceva e considerată ca fiind un con contraargument, o contestare a valorii"[55].

Dar din ce motiv rațiurațiunea este incriminată? În ce constă, de fapt, vina ei? M? Metafizica este dependentă de instaurarea rațiunii în calicalitate de garant al adevărului, însă motivul îl reprezintă ntă preferința pentru un anumit înțeles al rațiunii, redusă la ă la statutul unei simple facultăți de cunoaștere, una nu doaldoar diferită de simțuri, ci chiar opusă lor. Doar în virtutetutea acestei (auto)limitări ea se orientează, constant și sigusigur, către adevăr. Există însă și alte ipostaze ale ei, cu ajutoajutorul cărora supremația rațiunii logice și cognitive ar putéputea fi dizolvată. Rațiunea estetică, bunăoară, nu respinge nge iluzia ca opus al adevărului. Dimpotrivă, ea acceptă și chi și chiar *favorizează jocul iluziilor* (al simulacrelor). Cu ea, fa, falsul își reintră în drepturi. Spațierea dintre rațiunea ea „care minte" și „adevărata" rațiune – cea care spune invainvariabil adevărul – reprezintă mecanismul dintotdeauna una al filozofiei, acela care dă naștere discursului metafizicafizic. Numai că raționalitatea de

[54] KSA 6, p. 76 (AI, „Rațiunea inea în filozofie", 4, p. 467).
[55] *Ibidem*.

tip metafizic nu poate fi identificată, simplist, cu prevalența rațiunii „care spune adevărul". Preeminența rațiunii (epistemo)logice apare doar în anumite scenarii filozofice. Din acest motiv, Nietzsche face uneori referire la gânditori antimetafizici: Heraclit în fragmentul citat, Hesiod în altele. Pe aceștia îi apreciază tocmai pentru că, prin enunțurile lor aflate la limita filozoficului, ei scot în evidență raționalitatea simțurilor, a devenirii, a iluziei.

În esență, Platon și Aristotel nu puneau în discuție simțurile însele, ca și cum ele ar genera de la sine eroarea. Sursa erorilor nu stătea pe atunci în facultatea de cunoaștere. Filozofii greci credeau, de fapt, că însuși obiectul cercetării se arată în modalitatea adevărului sau, dimpotrivă, în aceea a erorii. Atâta vreme cât se apleacă asupra devenirii, cunoașterea nu poate naște decât eroare, indiferent de facultatea care este pusă în joc. Din contră, dacă ne îndreptăm către realitatea imuabilă, către ființă, vom obține cu siguranță adevărul. Decizia lui Platon și Aristotel a fost să realizeze o corespondență între devenire și ființă, pe de o parte, și simțuri și rațiune, pe de alta. Însă nu simțurile s-au făcut vinovate de eroare, ci devenirea însăși. Nu facultatea de cunoaștere, ci obiectul ei dă naștere erorii. Chestiunea adevărului era deci în primul rând ontologică, iar abia apoi gnoseologică[56]. În filozofia greacă, simțurile au fost cel mult „vinovatul" secundar, unul mai curând involuntar. Au fost culpabilizate întrucât orientau spontan către devenire, distrăgându-ne atenția de la ființarea ca atare. Decizia primă a grecilor

[56] Așa cum observă Günter Abel, Nietzsche *deconstruiește* deopotrivă teoria adevărului-corespondență și conceptul metafizic al adevărului, fără a le înlocui cu o nouă concepție despre adevăr. *Cf.* Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, ed. cit., pp. 142 *sq.*; „Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre", in: *op. cit.*, pp. 88 *sq.*

a fost cea de a privilegia ființa, respingând devenirea. Prevalența rațiunii în fața simțurilor este, așadar, doar o consecință. Așa-zisul raționalism grec se înrădăcinează într-o opțiune de ordin ontologic. În contextul amintit, Nietzsche deplasează raportul ontologic către cel dintre rațiune și simțuri, accentuându-l provizoriu pe acesta, dar o face din motive strategice. Rațiunea și simțurile nu trebuie înțelese, aici, ca simple facultăți de cunoaștere, așa cum ne-a obișnuit filozofia modernă. De fapt, decizia ontologică inițială se întemeiază într-un mod de a fi, într-o capacitate a omului, și nu într-un organ al cunoașterii. Miza exercițiului nietzschean este, în secțiunea amintită, de a identifica tipuri ale omenescului, și nu esențe descărnate, nici acte ale unui subiect gnoseologic abstract. În definitiv, întreaga sa filozofie este o încercare de a descoperi tipologia elementară a modurilor de a fi.

Spațierea dintre rațiunea mincinoasă și rațiunea care spune adevărul nu aduce cu sine, obligatoriu, o afirmație împotriva metafizicii clasice[57]. Critica radicală a metafizicii vine abia odată cu slăbirea, neutralizarea și dislocarea opozițiilor dintre ființă și devenire, respectiv dintre lumea adevărată și lumea aparentă. Ființa, respectiv lumea adevărată sunt dovedite a fi simple ficțiuni. Analiza distincției rațiune-simțuri rămâne subordonată deciziei privitoare la celelalte două cupluri conceptuale. Deplasarea

[57] Înțelegerea filozofiei lui Nietzsche drept critică a rațiunii este foarte răspândită. A se vedea, de pildă, Jürgen Habermas, *Discursul filozofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Editura All, București, 2000, p. 105, pentru care filozofia nietzscheană este o „critică demascatoare a rațiunii, ce se pune ea însăși în afara orizontului rațiunii"; de asemenea, *Cf.* Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, ed. cit., care urmărește pas cu pas critica nietzscheană a rațiunii pe fiecare dintre palierele criticii kantiene (rațiune teoretică, rațiune practică, intuiție estetică).

semnificativă operată în cadrul ei constă în faptul că atributul esențial al rațiunii – anume luciditatea, conștiința – este transferat dinspre rațiune către simțuri. Ea este însă analoagă deplasării „adevărului" dinspre „lumea adevărată" către „lumea aparentă" și, totodată, a proprietăților ființei dinspre ființă către devenire. „A conferi devenirii caracterul ființei" – acest imperativ are un corespondent și privitor la raportul simțuri-rațiune. Simțurile sunt privite, aici, ca și cum ar fi conștiente de ele însele, iar aceasta este urmarea firească a credinței conform căreia eroarea provine din intruziunea rațiunii în afacerea simțurilor. După cum vom vedea, la fel se întâmplă cu instinctele, cărora le este atribuită aceeași proprietate a „conștiinței de sine"

Inocența instinctelor. Vina lui Socrate

Așa cum am putut constata din fragmentul analizat, rațiunea se face vinovată deoarece a dublat lumea ca atare, singura existentă, cu o așa-zisă „lume adevărată" În opinia lui Nietzsche, acest lucru s-a întâmplat odată cu Socrate, primul filozof care a exagerat importanța rațiunii, dând astfel naștere unei enorme erori.

> Încerc să pricep din ce idiosincrazie provine acea echivalare socratică, rațiune = virtute = fericire: ea fiind, dintre toate, cea mai bizară echivalare posibilă și căreia cu deosebire i se împotrivesc toate instinctele mai vechiului elen.[58]

[58] KSA 6, p. 69 (AI, „Problema lui Socrate", 4, p. 461). În paralel cu fragmentul din *Amurgul idolilor* pot fi consultate următoarele aforisme scrise în 1888 și publicate postum: KSA 13, 14 [92], pp. 268-270; KSA 13, 14 [94], pp. 271-272; KSA 13, 14 [99], pp. 276-278; KSA 13, 14 [100], p. 278; KSA 13, 14 [111], pp. 288-289; KSA 13, 14 [129], pp. 310-312 (pentru toate aceste fragmente, VP, §§ 430-437, pp. 279-287).

În ce anume constă „problema lui Socrate" și care sunt acuzele aduse lui? În ce privință decizia sa a fost definitorie pentru cursul ulterior al gândirii filozofice? Dacă în secvența anterioară am avut de-a face cu problematizarea raportului rațiune-simțuri, acum este pusă în discuție relația rațiune-instincte. Pe scurt, vina lui Socrate, „problema" lui, constă în faptul că a preamărit rațiunea, defavorizând instinctele. Filozoful grec nu era însă un caz excepțional, aflăm în continuare, ci simptomele decadenței, care îl caracterizau pe deplin, aveau deja o largă răspândire în Atena vremii sale.

> Același soi de degenerescență se pregătea pretutindeni pe tăcute: vechea Atenă era pe sfârșite. – Iar Socrate înțelegea că toată lumea avea *nevoie* de el – de remediul, de terapia, de ingeniosul său procedeu personal de autoconservare... Pretutindeni instinctele se aflau în stare de anarhie; pretutindeni omul se găsea la cinci pași de exces: acel *monstrum in animo* constituia pericolul general. „Instinctele vor să se erijeze în tiran; trebuie inventat un *contratiran* mai puternic"...[59]

Împotriva anarhiei tiranice a instinctelor intră în scenă, ca soluție salvatoare, un „contratiran" redutabil, anume rațiunea însăși, împreună cu principala sa armă de luptă, dialectica. Aparent, problema cu care s-a confruntat Socrate este de natură morală: lipsea pe atunci *stăpânirea de sine*. Socrate s-a vrut a fi medicul providențial. Nietzsche strecoară însă aici un sâmbure al îndoielii. „Anarhia instinctelor", faptul că ele „se ridicau unele împotriva celorlalte" și, de aceea, „nimeni nu se mai stăpânea pe sine", era oare o boală reală, care trebuia urgent vindecată? Din punct de vedere moral, absența stăpânirii de sine periclita existența cetății. După Nietzsche, în Atena acelor vremuri ea reprezenta o boală

[59] KSA 6, p. 71 (AI, „Problema lui Socrate", 9, p. 463).

sufletească. „Concepția despre morală a filozofilor greci de la Platon încoace este condiționată patologic."[60] Or, dacă boala era într-un stadiu avansat, trebuia adoptată terapia de șoc. Aceasta pare să fie chiar soluția socratică. Dar era ea cu adevărat necesară? Nu cumva problema însăși a fost mai întâi inventată, în intenția de a impune, astfel, o pretinsă terapie salvatoare? Către această idee se orientează exercițiul nietzschean. Rezolvarea socratică este demontată în doi pași.

Mai întâi, nu avem de-a face cu o veritabilă soluție, căci ea a survenit în absența posibilității de a alege. Dacă rațiunea a fost considerată salvatoare, aceasta s-a întâmplat fără ca Socrate și atenienii, „bolnavi" de anarhia instinctelor, să poată opta între mai multe căi. Ei „nu erau liberi să fie raționali", ci acesta „era mijlocul lor ultim"[61]. Așa își explică Nietzsche fanatismul cu care gândirea greacă îmbrățișează raționalitatea așa-zis salvatoare propusă de Socrate. Or, „alegerea" neliberă este, de fapt, non-rațională. A nu putea alege deliberând conștient este un act potrivnic rațiunii. Ca pretins remediu, rațiunea intră în scenă printr-un act non-rațional. De aceea, pe urmele lui Socrate, comportamentul grecilor ajunge curând să fie „absurd de rațional". Expresia semnifică paradoxul prin care rațiunea se instaurează ca remediu unic folosindu-se în acest scop chiar de „altul" ei, non-rațiunea.

În al doilea rând, Nietzsche arată că Socrate era un fals medic, un închipuit mântuitor, iar remediul său reprezenta o simplă amăgire:

> E o autoamăgire din partea filozofilor și a moraliștilor să se și desprindă din *décadence* în virtutea faptului că se războiesc cu ea. Desprinderea nu le stă în puteri: ceea ce ei aleg ca mijloc

[60] KSA 6, p. 72 (*ibidem*, 10, p. 464).
[61] KSA 6, p. 72 (*ibidem*, 10, p. 463).

ca salvare, nu e, la rândul său, decât iarăși doar o expresie a acestei *décadence* – ei îi modifică expresia, pe ea însă n-o înlătură. Socrate a fost o neînțelegere; *întreaga morală a îndreptării, cea creștină și ea, a fost o neînțelegere...* Lumina de zi cea mai crudă, raționalitatea cu orice preț, viața la modul lucid, rece, prevăzător, conștient, fără instinct, împotrivindu-se instinctelor, toate acestea la rândul lor nu erau decât o boală, o altă boală – și nicidecum o reîntoarcere la „virtute", la „sănătate", la fericire...[62]

Pasajul de mai sus dovedește că simpla inversiune a doi termeni, într-un sistem de referință dat, nu conduce niciodată la depășirea lui. Nietzsche este perfect conștient de statutul slab al inversiunii și, de aceea, încearcă să demaște soluția socratică. La rădăcina demersului său critic se găsește ideea conform căreia războiul declarat decadenței, universal instaurată în epoca sa, nu iese din logica decadenței, din acea *Stimmung* pe care o pune în joc. Logica lui „contra" nu este alta decât logica lui „același". În cazul de față, ea este o logică în esență reactivă, având permanent nevoie de suport, de situații date, pentru a se desfășura în forma frustă a negației determinate. Opoziția pură, cea în care unui termen îi este descoperit și opus contradictoriul său, nu reprezintă soluția pentru ieșirea din spațiul de joc descris și dominat de primul termen. Pentru Nietzsche, viața însăși este, prin definiție, afirmativă. Din acest motiv, logica reactivă nu doar că nu propune „altceva", neputând reprezenta un „remediu", ci se dovedește cel puțin la fel de bolnavă ca logica pe care vrea s-o depășească. Socrate este, de fapt, un pacient printre alții, și nu un medic. Suferă de aceeași boală precum contemporanii săi atenieni. Prin terapia pe care singur și-o prescrie, el devine bolnavul prin excelență. Tratamentul administrat îi accentuează

[62] KSA 6, pp. 72-73 (*ibidem*, 11, p. 464).

boala, multiplicându-i chipurile și efectele. Anarhia instinctelor nu este depășită prin recursul la rațiune. Dimpotrivă, adevărata boală apare chiar atunci când resimțim ca necesară combaterea instinctelor. Acesta reprezintă simptomul cel mai evident al absenței *creșterii*, deci al negării vieții: „A *trebui* să combați instinctele – aceasta-i formula pentru *décadence*: cât timp viața e în *creștere*, fericirea echivalează cu instinctul."[63]

În analiza sa, Nietzsche nu recurge la o banală inversiune, chiar dacă, printr-o mișcare opusă celei socratice, revalorizează instinctele în detrimentul rațiunii. Care este de fapt miza afirmațiilor sale, la prima vedere total contradictorii? Ele ne arată că războiul declarat decadenței nu iese din logica acesteia. Ea este, în acest context, chiar logica descrisă prin așa-zisa anarhie a instinctelor, una care reușea să domine, din umbră, viața atenienilor din vremea lui Socrate. Iar războiul împotriva acestei logici se voia purtat din perspectiva rațiunii, despre care același Socrate credea că este opusul absolut al instinctelor. Astfel, el încerca să depășească o anumită logică printr-un „principiu" pe care îl credea a fi exterior ei. Este tocmai ceea ce Nietzsche vrea să demaște. Acest pretins „altul" este de fapt o simplă invenție, o instanță suprapusă abuziv peste unica realitate, cea a instinctelor. De la simpla adăugare până la supraordonarea violentă nu a fost decât un pas. Socrate l-a parcurs din cauza supralicitării pretinsei opoziții dintre rațiune și instincte. De aceea era necesară dialectica. Introducerea contradicției în inima gândirii este simptomul celei mai urâte boli întâlnite în Grecia antică. Prin intermediul dialecticii se exprimă doar voința slabă, negativă, al cărei mod de a fi este reacția față de situațiile deja date, „legitima

[63] KSA 6, p. 73 (*ibidem*, 11, p. 464).

apărare", reprezentarea puterii în absența acesteia[64]. Ironia socratică se încadrează aici. Iată din ce motiv supremația rațiunii a apărut concomitent cu dialectica, acest teribil „mod de utilizare" al ei, conducând astfel, în mod nemijlocit, la o deplină instrumentalizare a „realului"

Prin cele de mai sus, Nietzsche arată că „logica" instinctelor este de nedepășit. Rațiunea este imanentă acestei logici. Ea izvorăște din jocul instinctelor, și nu din afara lor. În alți termeni, ea este „o stare relațională a diferitelor pasiuni și dorințe", care au propria lor formă de raționalitate[65]. Din acest motiv, discursul despre rațiune va trebui purtat, de acum încolo, din „punctul de vedere" al instinctelor, și nicidecum invers. Aparenta inversiune este o mișcare prin care Nietzsche nu doar salvează instinctele de sub tirania rațiunii, ci totodată eliberează un spațiu al discursului despre instincte nesubsumabil discursului dominant al rațiunii. Cel din urmă trebuie să devină imanent planului instinctelor. În alte paragrafe, Nietzsche va susține că rațiunea este dependentă de instincte; ea derivă din jocul lor, fiind, în raport cu ele, secundă și marginală. Deocamdată, este vorba doar de o neutralizare a discursului rațiunii și, totodată, de stabilirea „planului" în care va fi dezbătută problema rațiunii. În fond, valoarea instinctelor este diferit configurată în cele două contexte din paragraful amintit. În primul caz, avem de-a face cu instinctele care suportă un „altul" al lor, chiar dacă unul aparent, și anume rațiunea. În al doilea caz, faptul nu mai este posibil, întrucât întregul exercițiu se desfășoară în imanența instinctelor. Planul instinctelor nu mai suportă

[64] KSA 5, p. 369 (GM, III, § 14, p. 406).
[65] KSA 13, 11 [310], p. 131 (VP, § 387, p. 246).

exterioritatea, nici vreun remediu transcendent. Dar, tocmai de aceea, el nici nu va mai putea fi suspectat, adus în faţa unui tribunal fictiv al raţiunii. Nu va mai putea fi acuzat, tratat ca vinovat principal, ca „negativul" „adevăratei" fiinţe umane. Vinovăţia este posibilă doar atunci când intuim un dincolo, un altceva, o altă logică decât cea de referinţă. Ideea vinei este însă aici complet neutralizată. Ca urmare, raţiunea însăşi trebuie văzută de acum înainte drept singura vinovată.

Revine astfel întrebarea dacă nu cumva Nietzsche operează o simplă inversiune, dezvinovăţind instinctele şi învinovăţind, în locul lor, raţiunea. După cum se poate observa, vina apărută în cazul raţiunii nu este de acelaşi fel cu precedenta „vină", atribuită eronat instinctelor. „Vina" instinctelor era morală, cea a raţiunii este metafizică. Este vina de a separa radical între două aspecte care fac parte din acelaşi plan, cel al imanenţei instinctelor, sinonim în fapt planului ca atare al vieţii. Aparent, raţiunea este cea care operează această separaţie între ea însăşi şi instincte. De fapt, raţiunea nu este altceva decât rezultatul unor instincte slabe, care se răzvrătesc şi devin dominante. Vina instinctelor apărea, anterior, din slăbiciunea lor şi dădea naştere, din chiar acea slăbiciune, raţiunii reci şi lucide, văzută drept un „altul absolut" al instinctelor. În al doilea moment, vina raţiunii provine de asemenea din slăbiciunea instinctelor, dar este, ca să spunem astfel, conştientă de sine. Între cele două momente – sau între cele două tipuri de vină – se modifică sensul însuşi al raţiunii. Se schimbă, în fond, sensul luciditătii, al conştiinţei. Acestea din urmă ajung să fie proprietăţi ale câmpului instinctelor, care devine unicul înzestrat cu sens. Nu mai este raţiunea cea care aruncă o lumină în lumea instinctelor, ci instinctele îşi sunt acum autosuficiente, dobândind propria formă de luciditate. Raţiunea

este „slăbită", nu se mai poate „separa" de instincte. Nu mai este în stare să descrie propria ei logică și, deopotrivă, pe cea a instinctelor. La capăt de drum, la sfârșitul metafizicii, ea devine un simplu moment al unei alte logici, cea pe care instinctele însele o configurează.

Prin urmare, nu avem de-a face cu o inversiune, ci cu deplasarea raportului instincte-rațiune. Atâta vreme cât rațiunea era considerată singurul remediu pentru maladia instinctelor, ea era chemată să descrie întreg spațiul de joc, raportul și diferența dintre instincte și rațiune. Atunci când Nietzsche demască rațiunea ca fals remediu, nu opusul ei se instalează ca „soluție", ca și cum ar lua locul rațiunii. Dimpotrivă, planul instinctelor ajunge să „comande" spațiul de joc, raportul, diferența dintre instincte și rațiune. Cu alte cuvinte, nu este inversat un raport, ci este deplasat principiul respectivului raport. Diferența dintre instincte și rațiune devine acum alta, modificându-se însuși statutul ei. Rațiunea se voia anterior altul radical al instinctelor, pentru a deveni, la capătul istoriei pe care a inaugurat-o, un altul relativ, profund dependent de logica instinctelor. Ea este acum derivată din instincte și, în noile condiții, nu mai poate hotărî absolut nimic cu privire la sine sau la instincte. Ea nu mai are o logică proprie. Însă pentru a se ajunge aici, trăsătura ei definitorie, anume luciditatea (conștiința), a fost transferată instinctelor. În acest scop, instinctele au fost confruntate simbolic cu rațiunea, căci doar astfel putea fi operată respectiva deplasare de sens. Nietzsche nu inventează o nouă teorie, ci proiectează un spațiu al discursului în interiorul căruia vechile pozitivități, dependente de vechiul discurs al rațiunii, își pierd valabilitatea, deschizând calea unor noi sensuri posibile. Nu întâmplător, Nietzsche arată că instinctele, în tensiunea lor către putere, încearcă de fapt să filozo-

feze[66]. Din spațiul lor de joc se naște cel mai înalt pisc al rațiunii.

Sentimentele și metafizica. Sfârșitul unei erori

După simțuri și instincte, Nietzsche redescoperă și valoarea sentimentelor, pe care le smulge de sub falsa dominație a rațiunii. Într-un aforism târziu este propusă o „psihologie a metafizicii", menită să dezvăluie mecanismul existențial din care izvorăște eroarea încrederii nemăsurate în rațiune. Totul pornește de la logică, deoarece „lumea adevărată" este inventată în virtutea principiului noncontradicției. Ea apare prin opoziție cu lumea sensibilă, mai precis cu modul în care o percepem. Rațiunea este cea care ne spune că „dacă A *este*, atunci trebuie să *fie* și conceptul său opus, B". În spatele acestui raționament se află însă doar anumite sentimente:

> *Suferința* este cea care *inspiră* aceste raționamente: de fapt, ele sunt *dorințe* ca o asemenea lume să existe; de asemenea, prin faptul că o altă lume *mai valoroasă* este imaginată se exprimă ura împotriva unei lumi care te face să suferi: *resentimentul* metafizicienilor față de real este aici creativ.[67]

În această lume, principala cauză a suferinței pare a fi devenirea. Expresiile ei – schimbarea și accidentul, afectele și iraționalul – devin mobile ale suferinței. Ele intră în compoziția lumii, neputând fi nici înlăturate, dar nici ținute în frâu. Din acest motiv, susține Nietzsche, frica de suferință a dat naștere unei alte lumi, în care cauzele suferinței terestre nu-și au locul. Devenirea, afectele, întâmplarea au devenit atribute ale „lumii aparente",

---

[66] KSA 5, p. 20 (BR, § 6, p. 14).

[67] KSA 12, 8 [2], pp. 327-328 (VP, § 579, pp. 372-374).

opusele lor fiind plasate și ordonate într-o „lume adevărată"[68].

Dacă revenim la paragraful anterior, observăm că eroarea raționamentului amintit constă, după Nietzsche, în modalitatea de construcție a conceptelor opuse și în credința că, dacă unul dintre opuși are realitate, este necesar ca și celui de-al doilea să-i corespundă una. Rațiunea este cea care inventează astfel de raționamente și credințe, dar ea nu trebuie să aibă și ultimul cuvânt. Adevăratul motiv al construcției opozițiilor conceptuale se ascunde în chiar originea conceptelor, care se găsește în sfera practică a utilității.

> *Nu trebuie* să **apelăm** *în mod necesar* la o sursă supranaturală a rațiunii pentru a explica *originea* acelor opoziții: este suficient să confruntăm *geneza adevărată* a conceptelor: acestea provin din sfera practică, din sfera utilității, fiind tocmai de aceea înzestrate cu o *credință puternică* (noi *am înceta să mai existăm* dacă nu am raționa conform acestei rațiuni: dar astfel ceea ce ea susține nu este încă „demonstrat".[69]

Să reținem deocamdată că explicația „psihologică" se oprește aici la sfera practică a vieții, la punctul de vedere al utilității în vederea conservării puterii. Această sferă practică face posibile două comportamente, total diferite: unul activ, al impunerii valorilor și idolilor prin extinderea dominației asupra celorlalte voințe de putere, și altul reactiv, de conservare și securitate, izvorât din frica de noutate și de suferință, din ură și resentiment. Ideea este formulată explicit într-un alt paragraf, în care Nietzsche arată, la fel ca în fragmentul anterior, că „lumea adevărată" este inventată din cauza fricii de suferință, întrebându-se totodată care este tipul de om care

[68] KSA 13, 18 [16], pp. 536-537 (VP, § 576, p. 371).
[69] KSA 12, 8 [2], p. 328 (VP, § 579, p. 373).

devine sceptic față de lumea sensibilă, ajungând să creadă într-una „adevărată", a ființării. Altfel spus, ce tip de voință de putere acționează aici?

> Care specie de om reflectează astfel? O specie neproductivă, suferindă, o specie dezgustată de viață.
>
> ...Credința că lumea care ar trebui să fie este, există într-adevăr, este o credință a celor neproductivi, care nu vor să creeze o lume așa cum trebuie ea să fie. Ei o postulează ca reală și caută mijloacele și căile pentru a accede la ea. „Voința de adevăr" – ca neputință a voinței de a crea.[70]

„Lumea adevărată" este invenția omului reactiv. Lipsit de voință creatoare, el o înlocuiește cu voința de adevăr. Deși reactiv, acest tip de om nu și-a epuizat „forța de a interpreta", fiind capabil să creeze noi ficțiuni. În această categorie se încadrează perfect filozoful, omul religios și cel moral.

Spre deosebire de omul reactiv, nihilistul deplin nu mai crede într-o altă lume, dar totodată consideră că această lume ar trebui să nu existe deloc. El „nu mai deține forța de a interpreta" întrucât este „lipsit de voință și de forță" și, de aceea, crede că în lucruri există deja o voință și un sens, la care este necesar să se raporteze.

În contrast cu aceste două tipuri de om apare cel înzestrat cu „voință de a crea", de a impune lucrurilor propriul său sens. Modul său de a fi este afirmativ și ludic, el apărând la „sfârșitul unei lungi erori", atunci când „lumea adevărată" devine o fabulă și, odată cu retragerea ei, dispare și lumea „aparentă"

> Dacă ne-am imagina specia opusă de om, am vedea că ea nu are nevoie de credință în ceea ce este; ba mai mult, ea ar disprețui acest imuabil ca pe ceva mort, plictisitor, indiferent...[71]

---

[70] KSA 12, 9 [60], p. 365 (VP, § 585 A, p. 381).

[71] *Ibidem*.

O specie de ființe înzestrate cu forță și caracter ludic ar aproba, într-un sens eudemonist, tocmai afectele, iraționalul și schimbarea, împreună cu toate consecințele lor: pericolul, contrastul, dispariția etc.[72]

Într-un cunoscut capitol din *Amurgul idolilor* („Cum a devenit în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă")[73], Nietzsche povestește istoria unei teribile „erori" filozofice: doctrina celor două „lumi" După ipostazele ei platonico-creștine, amintite deja, urmează momentul kantian, conform căruia lumea adevărată este inaccesibilă cunoașterii, dar rămâne utilă sub forma imperativului moral[74]. Mai târziu apare momentul pozitivist, pentru care lumea adevărată este nu doar necunoscută, ci și inutilă moralicește. Din perspectiva istoriei acestei „erori", situația din urmă reprezintă „cel dintâi căscat al rațiunii", care anunță primele ei slăbiciuni[75]. După cum știm din alte paragrafe, rațiunea este vinovată pentru deprecierea devenirii și a corporalității, pe care o duce la îndeplinire cu ajutorul limbajului și al logicii. Unitatea, identitatea, durata, substanța, cauza, ființa – toate sunt consecința credinței în rațiune. „Cealaltă lume" este de fapt totuna cu neființa, cu absența vieții, cu lipsa voinței

---

[72] KSA 13, 18 [16], pp. 536-537 (VP, § 576, p. 371).

[73] KSA 6, pp. 80-81 (AI, pp. 470-471).

[74] O analiză preliminară a chestiunii se găsește în KSA 3, pp. 12-15 (A, Prefață, § 3, pp. 12-14).

[75] Istoria erorii centrale a culturii occidentale, reconstruită de Nietzsche, a fost comparată cu tema heideggeriană a istoriei metafizicii occidentale ca istorie a ființei (sau ca destin al ființei). *Cf.* Jörg Salaquarda, „Einleitung", in: Jörg Salaquarda (Hg.), *Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, p. 16, nota 11. Pentru reconstrucția criticii platonismului, în calitate de critică a filozofiei occidentale, în întreaga operă a lui Nietzsche, a se vedea Wiebrecht Ries, *Friedrich Nietzsche: Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*, Schlüter, Hannover, 1977.

de a trăi. „Instinctul epuizării vitale, iar nu cel al vieții, a creat «lumea cealaltă»."[76] Cu alte cuvinte, imaginarea unei „lumi adevărate" este opera voinței reactive, care spune „nu" vieții, cu toate că iluziile ei rămân, în esență, necesare vieții.

Dacă „lumea adevărată" nu mai este de folos, atunci se cuvine a fi îndepărtată. Doar că odată cu ea este dizolvată și „lumea aparentă", întrucât dispare motivul pentru care lumea simțurilor și a instinctelor, unica existentă, a fost numită „aparentă". După Nietzsche, a venit vremea ca ea să-și recâștige demnitatea pierdută, revenind la vechiul ei statut. Radicalitatea acestui gest necesită o „reevaluare a tuturor valorilor" la fel de abruptă. Ce se întâmplă însă cu „lumea cealaltă"? Concepută, de-a lungul unei întregi istorii, ca unica „adevărată", perfect reală prin sine însăși, ea se dovedește a fi simplă iluzie, proiecție omenească, invenție, interpretare. În fragmentul amintit, Nietzsche are în vedere două momente. Mai întâi, sensul celor două „lumi" trebuie inversat: „lumea adevărată" a metafizicii și a religiei creștine nu este decât iluzie, ficțiune, lume inautentică, iar „lumea aparentă" – numită astfel din perspectiva metafizicii – este singura care există în mod real. Apoi, trebuie „lichidate" înseși atributele de „adevărat" și „aparent", întrucât există o singură lume, cea a devenirii. Exact acesta este „sfârșitul celei mai lungi erori" Sau, cu o imagine ce trimite la originea platoniciană a ontologiei, este „momentul celei mai scurte umbre". În dialogurile sale, Platon uzează de metafora luminii în scopul de a clarifica raportul dintre lucrurile sensibile și Idei, spunând că Ideea supremă, Binele, este sursa de lumină (condiția de posibilitate) a inteligibilului, tot așa cum Soarele este sursa de lumină

[76] KSA 13, 14 [168], p. 353 (VP, § 586 C, p. 387).

a celor sensibile. În același registru, filozoful grec afirmă că lucrurile sensibile sunt doar umbre ale Ideilor. Nietzsche trimite direct la această imagine platoniciană. „Momentul celei mai scurte umbre" survine atunci când această lume nu mai este dublată de o alta „adevărată", de o lume a ființei, a absolutului, a lucrurilor prime și ultime. Odată ce lumina dispare, umbra ar trebui să se retragă și ea. Pentru Nietzsche, umbra nu simbolizează sensibilul ca atare, ci diferența dintre inteligibil și sensibil. Or, cea din urmă nu poate fi anihilată complet. Ea dispare în calitate de separație a celor două lumi, fiind însă păstrată ca diferență între devenirea și ființa lucrurilor intramundane[77]. Lucrurile nu mai sunt simple umbre ale inteligibilului. În cuprinsul lumii, umbra rezultă acum din chiar raporturile lucrurilor. Fiecare le face umbră celorlalte, suportând în același timp umbrele lor. Diferența intramundană, singura acceptabilă, există în virtutea pluralității, invariabil înscrisă în structura lumii. Iar lumea nu este altceva decât teatrul de luptă al diverselor forțe, asemenea unei scene pe care se perindă o mulțime de măști și interpretări, care își dispută întâietatea în chip deopotrivă ludic și tragic.

Deplasând ideea de diferență către spațiul intramundan, Nietzsche vrea să dizolve credința în temeiul lucrurilor, punând totodată în discuție însăși „logica" pe care ea se sprijină. Diferența se conjugă acum doar la plural. Jocul diferențelor nu mai funcționează însă ca un veritabil principiu. Acesta nu mai oferă o justificare universală, pierzându-și sarcina pe care i-a atri-

[77] Eugen Fink (*Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, pp. 144-147), a cărui interpretare am urmat-o aici, susține că Nietzsche respinge forma teologică a diferenței ontologice, gândind-o ca diferență cosmologică.

buit-o gândirea metafizică[78]. El își conservă totuși puterea de descriere – de prezentare (*Darstellung*) – a unei lumi plural constituite.

De la iluzia adevărului la adevărul iluziei

În aforismele sale, Nietzsche pune pe rând în discuție toate conceptele și habitudinile filozofiei (și totodată ale religiei, culturii etc.). Tehnica sa de „luptă", în fața acestora, constă în evidențierea originii lor. Religia, cultura și filozofia dau naștere unor iluzii consolatoare, imaginate în vederea conservării vieții. Din acest motiv, statutul lor este cel al unor interpretări. Mai precis, ele sunt interpretări aparținând forțelor reactive. În ele se exprimă voințele de putere slabe (negative), care nu urmăresc creșterea, ci doar securizarea vieții. Credința în identitatea lucrurilor și în adevăr, obișnuința de a schematiza realul prin intermediul categoriilor, al cauzelor, scopurilor și legilor, al unor fantazări precum ființa, Dumnezeu, subiectul etc. reprezintă, probabil, cele mai importante iluzii „logico-metafizice" Astfel însă, ele nu sunt mai puțin interpretări, deci conferiri de sens și, totodată, evaluări prin intermediul cărora privim viața. Totuși, acestea nu reprezintă singurele forme ale iluziei. Minciuna sau aparența sunt prezentate și sub un alt chip. Există, în afara celor amintite, și iluzii „nevinovate", perfect ludice. Sunt manifestările libere ale voințelor de putere afirmative. Altfel spus, sunt ficțiunile artistice,

[78] În opinia lui Deleuze, filozofia voinței de putere, axată pe supoziția diferenței, „trebuie să înlocuiască, să distrugă și să depășească vechea metafizică". *Cf.* Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ed. cit., p. 95.

exprimări ale voințelor de putere care tind spontan către creșterea puterii.

> Toate interpretările de până acum au avut un anumit sens pentru viață – de conservare, de a o face acceptabilă, sau de înstrăinare, de rafinare, chiar și de separare a ceea ce era bolnav și de atrofiere. Noua mea interpretare conferă filozofilor viitorului, ca stăpâni ai pământului, o necesară seninătate.[79]

Ne-am putea întreba, în continuarea analizei precedente: există oare o deosebire profundă între aceste două tipuri de interpretări, cele trecute (metafizice) și „noua interpretare", nietzscheană[80], ce recunoaște prezența necesară (dorită și benefică) a iluziilor artistice? Ambele sunt, desigur, forme ale iluziei. Sunt plăsmuiri, fabulații, minciuni. Dar, așa cum susține Nietzsche, „minciuna este necesară"

> *Avem nevoie de minciună* pentru a înfrânge această realitate, acest „adevăr", adică pentru *a trăi*. Faptul că minciuna este necesară pentru a trăi face parte și el din acest caracter teribil și îndoielnic al existenței.[81]

Cum am putea distinge între minciunile „adevărate" și cele „false"? Pentru a răspunde la această întrebare, să ne amintim câteva rezultate ale secvențelor anterioare. Mai întâi, privitor la lumea anorganică, am întâlnit remarca: „Aici domnește «adevărul»!"[82] Ce semnifică acest fapt? În contextul respectiv, conceptul de adevăr nu este folosit în sens peiorativ, drept creație a voințelor de

---

[79] KSA 11, 40 [12], p. 633.

[80] După Jaspers, filozofia nietzscheană, axată pe tema voinței de putere, trebuie privită ca „o nouă interpretare". *Cf.* Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, ed. cit., p. 290.

[81] KSA 13, 11 [415], p. 193 (VP, § 853, p. 546).

[82] KSA 11, 35 [53], p. 536.

putere slabe (negative). Dimpotrivă. În al doilea rând, discutând despre vinovăția rațiunii odată cu Socrate, Nietzsche susține că „atâta timp cât viața e în creștere, fericirea echivalează cu instinctul"[83]. Iar în alt capitol arată că simțurile „nu mint în nici un fel. [...] În măsura în care simțurile arată devenirea, trecerea, schimbarea, ele nu mint..."[84] Invocarea lui Heraclit, în același fragment, are efectul de a ne convinge că devenirea este singura realitate. Lumea numită în trecut „aparentă" este unica existentă.

Cum sunt posibile aceste afirmații, atâta vreme cât ficțiunile (iluziile, minciunile) sunt instituite drept singurele reale? Cum putem invoca „adevărul" și termeni analogi acestuia, precum „fericirea", dacă am decis deja că totul este aparență? Sau, exprimând ideea în mod sintetic: poate fi aparența „adevărată", iar „adevărul" logico-metafizic doar o simplă „aparență"? În vreme ce iluziile logico-metafizice se vor adevăruri fără să fie, cele artistice asumă până la capăt statutul de aparențe. Recunoscându-și modul de a fi, ele devin, prin aceasta, „adevăruri"

> Numai arta este posibilă ca minciună! [...] Arta tratează *aparența ca aparență*, ea *nu* vrea deci să înșele, ea *este adevărată*.[85]

> Aparența, așa cum o înțeleg eu, este adevărata și unica realitate a lucrurilor. [...] Nu pun „aparența" în opoziție cu „realitatea", dimpotrivă, consider aparența drept realitatea însăși.[86]

---

[83] KSA 6, p. 73 (AI, „Problema lui Socrate", 4, p. 464).

[84] KSA 6, p. 75 (AI, „Rațiunea în filozofie", 2, p. 466).

[85] KSA 7, 29 [17], p. 632. În *Încercare de autocritică* (1886), Nietzsche afirmă că „existența lumii *se justifică* numai ca fenomen estetic". *Cf.* KSA 1, p. 17 (NT, p. 14).

[86] KSA 11, 40 [53], p. 654.

Primele iluzii sunt de două ori aparențe, adică interpretări. Mai întâi, întrucât totul este aparență (interpretare). Apoi, pentru că ascund ceea ce ele sunt de fapt. Celelalte, dimpotrivă, sunt „conștiente" că totul este aparență (interpretare) și își afirmă, cu bucurie nedisimulată, propriul mod de a fi. Iluziile logico-metafizice sunt limitări ale aparenței atotputernice. Sunt forme de cenzură a libertății care ar trebui să domnească, firesc, în interiorul vastului proces interpretativ ce definește lumea însăși. Desigur, ele apar tot în scopul organizării, al înțelegerii și al comunicării, deci al dominării, asemenea tuturor iluziilor. Doar că împiedică afirmarea altora noi. În schimb, iluziile artistice dizolvă pretinsele adevăruri, acelea care limitează libertatea de a impune noi interpretări[87]. Ele eliberează un imens spațiu de joc, necesar pentru buna desfășurare a actului creativ.

> Posibilitatea de interpretare nelimitată a lumii: orice interpretare, un simptom al creșterii sau al declinului. [...] Unitatea (monismul) – o nevoie ce caracterizează inerția; diversitatea interpretării, un semn al forței. A nu *voi să-i conteşti* lumii caracterul neliniștitor și enigmatic.[88]

După Nietzsche, este necesară o artă a interpretării, menită să păstreze vie voința de ficțiune caracteristică forțelor creatoare, altfel spus voința lor de interpretare. Iar aceasta, chiar dacă percepem clar și distinct caracterul iluzoriu al adevărului. Arta interpretării ne obligă să asumăm sarcina de a conferi sens lumii atunci – sau mai ales atunci – când ea nu mai are nici un sens[89]. Acesta devine un veritabil imperativ: „Dar de unde ne luăm imperativul? Nu este un «tu trebuie», ci un «eu trebuie»

---

[87] KSA 13, 16 [40], (6), p. 500: „Avem arta pentru a nu căuta adevărul."

[88] KSA 12, 2 [117], p. 120 (VP, § 600, p. 392).

[89] KSA 12, 9 [48], p. 359.

al celui superior și creator."[90] Este un „imperativ existențial"[91] care califică filozofia lui Nietzsche ca fiind o gândire eminamente experimentală. Caracterul experimental rezidă, în același timp, în asumarea deplină a perspectivismului. „Cu cât vom lăsa *mai multe* afecte să vorbească despre un lucru, cu cât vom ști să privim cu ochi *mai mulți*, diferiți, același lucru, cu atât ne va fi mai întregită «noțiunea» acelui lucru, «obiectivitatea» noastră."[92] Or, a voi să realizezi în tine însuți o pluralitate de perspective înseamnă a privi propria viață ca o sumă de încercări, de probe, de experimente.

Pentru a vorbi despre iluzii și aparențe, trebuie aduse în discuție, în afara ideii de mască, și operațiunile de punere, respectiv de scoatere a măștilor (mascarea și demascarea) și, totodată, relația lor cu fenomenul interpretării. Desigur, nu trebuie să vedem în mască „acea esență unică a totului în căutarea căreia s-a aflat întotdeauna gândirea metafizică"; din contră, masca reprezintă, la Nietzsche, o dovadă vie a antihegelianismului său[93]. Există însă două tipuri de aparențe (sau iluzii). Primele aparțin metafizicii, religiei, moralei și, în general, culturii. În perimetrul lor, lumea simbolurilor a dobândit cumva autonomie. Aceste măști sunt violente în exces, precum metafizica însăși[94]. Măștile bune, în schimb, aparțin lumii

---

[90] KSA 11, 25 [307], p. 90.

[91] Expresia îi aparține lui Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1978.

[92] KSA 5, p. 365 (GM, III, § 12, p. 403; traducere modificată).

[93] *Cf.* Gianni Vattimo, *Subiectul și masca. Nietzsche și problema eliberării*, ed. cit., p. 48. Antihegelianismul lui Nietzsche rezidă în dizolvarea totalității, în privilegierea fragmentării, a descentrării și a discontinuității. *Cf.* Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

[94] Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 97: „Idei ca aceea a libertății culturii, a autonomiei filozofiei, a literaturii, a artei și chiar ideea unei

dionisiace. Sunt tocmai simulacrele. Ele nu sunt iluzii ce țintesc spre un anumit scop. Nu aparțin, altfel spus, rațiunii instrumentale. Dimpotrivă, își găsesc locul adecvat în lumea artei. Analizând distincția de mai sus, Vattimo se întreabă dacă nu cumva Nietzsche încearcă să demaște însăși demascarea, „recunoscând-o ca pe o tendință intrinsecă a lumii măștii rele pe baza căreia această lume ia sfârșit prin autonegare". Ce ar rămâne, însă, în urma amplei operațiuni a demascării? Nimic altceva decât mecanismul „producerii de minciuni", adică însăși activitatea interpretativă[95].

Simulacrul și „mașina dionisiacă"

Statutul special al aparenței în opera filozofului a fost observat, înaintea altor exegeți, de către Karl Jaspers. După el, interpretarea trebuie pusă în legătură cu tema voinței de putere, iar astfel cu problematica puterii. Iar adevărul este sinonim cu faptul de „a voi aparența ca aparență"[96]. Interpretarea poate fi definită, astfel, ca o „producere voită a aparenței" (*eine „gewollte" Produktion von „Schein"*)[97]

---

deosebiri a moralei de economie, adică a posibilității unei acțiuni dezinteresate, atestă o perioadă a istoriei umane în care funcționalitatea productiv-organizatoare a lumii simbolurilor, adică a lumii ficțiunii care nu mai este dionisiacă, ci aservită unor scopuri de utilitate și siguranță, era la rândul ei mascată și acoperită de o serie de medieri, care simulau o libertate și o autonomie acum pierdute."

[95] Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, ed. cit., pp. 42-43. Din acest motiv, crede Vattimo, Nietzsche este inițiatorul unei variante postmoderne a hermeneuticii.

[96] Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 200.

[97] Expresia îi aparține lui Josef Simon, „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", in: Mihailo Djurić & Josef Simon (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1986, pp. 62-74.

După cum știm, tradiția platoniciană a instituit aparența ca opusul privativ al ființei. Ideea este rezultatul unei gândiri care a pus ființa ca nemijlocită[98]. La Nietzsche, în schimb, aparența nu mai este „copia unui model" Este voită și afirmată pentru ea însăși. Este, așadar, o „aparență «lipsită de esență», ajungând astfel să fie, din nou, totuna cu ființa"[99]. În spatele unei aparențe nu pot fi descoperite „lucruri în sine", ci doar alte aparențe[100]. Aparența se găsește în toate, de la forma gramaticală a discursului și, implicit, a gândirii, până la lucrurile ca atare, de la conștiință până la senzații, inclusiv până la „punctele de voință". Putem spune, împreună cu Josef Simon, că filozofia lui Nietzsche prezintă un

[98] *Ibid.*, p. 62.

[99] *Ibid.*, p. 72.

[100] Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 200. O distincție mai amănunțită operează Jean Granier, care identifică trei sensuri ale adevărului: nivelul pseudo-adevărului metafizic (caracterizat printr-o interpretare morală a ființei); nivelul adevărului pragmatic (constând în recunoașterea caracterului necesar al erorilor); nivelul adevărului originar (sau ontologic), adică acela „al fluxului etern al oricărui lucru", înțeles ca „acest joc al artei și al adevărului al cărui fundament este duplicitatea ființei" (*op. cit.*, p. 512). Între cele trei niveluri ar exista o continuitate: adevărul metafizic este depășit de cel pragmatic, care descoperă în eroare un principiu ce favorizează viața și concepe ființa ca o voință de putere interpretativă; acest adevăr pragmatic este relativizat de adevărul originar, ce introduce un fel de legitimitate a interpretărilor, după modelul probității filologice (p. 463); el nu mai permite interpretarea ființei doar în funcție de nevoile și dorințele noastre (în manieră antropomorfică), ci pretinde respectul total față de textul ființei (pp. 501-502). Exegezei lui Granier îi aduce o consistentă întâmpinare Sarah Kofman, care susține că exegetul francez a împrumutat conceptul de ontologie al lui Heidegger, amestecându-l însă cu problema nietzscheană a interpretării. *Cf.* Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972, pp. 175 *sq.*

caracter tragic, paradoxal. Ea vrea aparența, dar este nevoită, în același timp, să o exprime într-o formă lingvistică determinată. Dorința de a fi înțeleși intră astfel în concurență cu voința de viață, căci „cel care vrea în genere să trăiască trebuie să vrea aparența"[101]. Voința de putere ar fi deci voință de aparență, așadar interpretare.

Plecând de la constatările de mai sus, putem sesiza în chip adecvat o idee importantă, pe care doar am amintit-o anterior. În sfera anorganică aparențele sunt, la un alt nivel, chiar adevăruri, în virtutea faptului că nu se pretind a fi altceva decât sunt în realitate. Avem de-a face aici, după cum argumentează comentatorul menționat, cu o posibilă (și dorită) situație a unei „înțelegeri lipsite de interpretare", cu o înțelegere imediată, radical diferită de cea cu care ne-a obișnuit tradiția metafizică, o înțelegere fără rest, perfect îndreptățită și legitimă, care exclude din capul locului riscul neînțelegerii. Nu întâmplător, ideea se leagă de absența perspectivismului în lumea anorganică. „În ea lipsește neînțelegerea, comunicarea pare desăvârșită. Eroarea începe în lumea organică... Sunt erori specifice datorită cărora trăiesc organismele."[102] În sfera anorganică, și numai aici, ar fi posibil să-l înțelegem pe celălalt așa cum este el. Să-i oferim un spațiu de joc propriu, fără a porni de la premisa că înțelegerea lui ar putea fi, de fapt, o neînțelegere[103]. În lumea omului, lucrurile dobândesc în această privință o precaritate deloc de invidiat. Adevărul dispare tocmai în spatele voinței noastre de adevăr, care ascunde faptul că nu există decât aparențe, ocultând în același timp această stare de ascundere. În sfera umană, numai arta „consideră aparența ca aparență; ea nu vrea

[101] Josef Simon, art. cit., p. 71.
[102] *Ibid.*, p. 70.
[103] *Ibid.*, p. 69.

să înșele, ci este adevărată"[104]. În fapt, arta desemnează modul afirmativ de a fi al omului, adică raportarea la realitate a celui în care primează voința de putere creativă. Pentru acest tip de om, existența umană în întregul ei este un act artistic[105].

Conceptul de aparență s-a dovedit a fi o ispită pentru mulți interpreți. Așa cum arată Josef Simon, el deschide calea unei critici radicale a metafizicii. Gilles Deleuze, bunăoară, preia ideea în propriul proiect filozofic, de pildă în lucrarea *Logique du sens* (1969), unde încearcă să recupereze „adevărata dualitate platoniciană", dincolo de istoria erorilor de lectură ale lui Platon. Așa cum susține Deleuze, ea nu constă în distincția între inteligibil și sensibil, Idee și materie, Idei și corpuri, ci în dualitatea – subterană – între ceea ce se află sub acțiunea Ideii și ceea ce scapă acesteia. Cu alte cuvinte, ea „nu este distincția dintre Model și copie, ci dintre cópii și simulacre"[106]. În măsura în care lucrurile sensibile participă la Idei, primindu-și ființa de la acestea, ele diferă în mod radical nu de Idei, ci de simulacre, care rămân nejustificate de nimic. Plecând de aici, inversarea nietzscheană a platonismului trebuie resemnificată, pentru a susține „dreptul simulacrelor", situate între modele și cópii. Ea echivalează, astfel, cu redescoperirea distincției model-copie, ce „operează întru totul în lumea reprezentării"[107] Căci simulacrul, în fond, închide în el o putere pozitivă, care neagă și suspendă, disolutiv, deopotrivă lucrul originar și copia sa. Dacă există doar simulacre, atunci toate sunt coexistente, deci nonierarhizabile. Avem, în

[104] KSA 7, 29 [17], p. 632.

[105] KSA 7, 7 [196], p. 213.

[106] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 10.

[107] *Ibid.*, pp. 302 *sq.*

această situație, o simplă suprapunere a măștilor, un „triumf al falsului", numit însă astfel nu în comparație cu vreun model. O „simulare" care, din același motiv, nu mai poate fi numită aparență ori iluzie, ci este „fantasma însăși, adică efectul funcționării simulacrului ca mașinărie, mașină dionisiacă"[108]. Așadar, „e vorba despre Fals ca putere, *Pseudos*" Simulacrul nu devine un nou fundament. Dimpotrivă, el celebrează dispariția fundamentului, ca eveniment pozitiv, „voios", ludic[109]. Astfel trebuie înțeleasă problema aparenței, așa cum o tratează Nietzsche: ea nu se opune esenței, fundamentului, realității pline. Nu este copia „adevărului", nici umbra „Ideii", nu suportă exterioritatea, dar nici profunzimea. Aparența este singură, căci nu ascunde nimic. Ea nu este opusul realității, pentru că este unica realitate[110].

Situația se răsfrânge, implicit, asupra textului, a lecturii și a interpretării lui. În sfera umană, nu există un text perfect, definitiv, autarhic. Aici, orice text cuprinde în sine o pluralitate de interpretări. Ele, abia, îl constituie cu adevărat. Mai mult, nu există o lectură din care interpretarea să fie absentă. Orice lectură deplasează sensul scriiturii anterioare (adică al interpretărilor ce o compun). Ea dă naștere, prin aceasta, unui nou „text", la fel de fluid precum cel anterior[111]. Cititorul este prins și el în acest joc. E supus acțiunii „textului", ca într-un experiment. Același sistem de forțe (și voințe de putere)

---

[108] *Ibid.*, p. 303.

[109] Deleuze nu dezvoltă aici consecințele hermeneutice ale acestei poziții, însă le are indirect în atenție atunci când analizează problema genealogiei, privind-o ca îndepărtare a măștilor de către alte măști, deci ca joc nesfârșit al interpretărilor.

[110] KSA 11, 40 [53], p. 654.

[111] Pentru această discuție, *Cf.* Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, ed. cit., p. 167.

ce alcătuiesc respectivul „text" îl prinde, în mișcarea lui, și pe interpret. Îl „formează", dar totodată este și „format" de către el. De aceea, aflăm într-un text doar ceea ce am fost pregătiți să găsim în el. Adică tocmai ceea ce suntem noi înșine, fără să o știm. În lectură se transformă atât textul, cât și cititorul. În consecință, nici autorul nu mai poate apărea, neclintit, ca stăpân absolut peste sensul propriului text. Situația de față, cu totul diferită de configurația clasică a instanțelor lecturii, este perfect ilustrată chiar de stilul lui Nietzsche. Căci tocmai aforismul, forma prevalentă a scriiturii sale, întruchipează ideea acestei filozofii. Discontinuu, dar afirmativ, aforismul este unica scriitură în care s-ar putea exprima fără rest o filozofie fluidă. Ilustrat prin ideea de interpretare plurală, aforismul nu aduce pe lume noi pozitivități metafizice, ci surprinde și exprimă, cu perfectă acuratețe, activitatea creatoare de iluzii și cea contrară, a diseminării aparențelor. Aforismul este, s-a spus, „însăși scriitura voinței de putere, afirmativă, lejeră, inocentă. Ea anulează opoziția dintre joc și seriozitate, dintre suprafață și profunzime, formă și conținut, spontaneitate și ceea ce este reflectat, divertisment și muncă."[112] Căci în aforism transpare o structură a diferenței, care lucrează mai întâi în interiorul structurii metafizicii clasice (a ființei), deconstruind-o și sfârșind prin a i se substitui[113]. Pluralismul din interiorul acestui stil poate fi privit ca punerea în practică a perspectivismului, pe care Nietzsche nu l-a predat în mod dogmatic[114]. Multiplicitatea dinlăuntrul aforismului comportă o ierarhie provizorie, tot așa cum

[112] *Ibid.*, p. 167.

[113] Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971.

[114] Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1985.

voințele de putere se organizează în structuri relative. Din acest motiv, stilul nietzschean exprimă perfect realitatea pe care o descrie[115].

Opțiunea pentru aforism reprezintă semnul asumării depline a experienței estetice. Într-o astfel de experiență, al cărei model exemplar este jocul, își găsește rezolvarea tensiunea dintre viața ca atare și exprimarea ei rațională[116]. Pentru Nietzsche, experiența estetică este limita interioară a rațiunii[117]. Ea este, așadar, negativul imanent metafizicii înseși. În cazul jocului, odată ce ne lăsăm prinși în el, ne aflăm în compania lucrului însuși care „se joacă" acolo[118], pe care însă nu-l privim ca și cum ar fi sensul ultim al vieții. Jocul realizează, de fapt, întrepătrunderea optimă a momentului apropierii cu cel al distanțării[119], hotărâtoare pentru situarea în lume a omului. Întâlnirea lor semnifică amestecul de instincte contradic-

---

[115] Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979, pp. 353 *sq*.

[116] *Cf.* Günter Figal, „Die ästhetisch begrenzte Vernunft. Zu Nietzsches Philosophie der Darstellung", in: Manfred Riedel (Hg.), *«Jedes Wort ist ein Vorurteil». Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 1999, pp. 27-28. Studiul a apărut și în Günter Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1996, pp. 64-82.

[117] *Ibidem*. După Figal, grație opțiunii pentru experiența estetică, Nietzsche descoperă o formă ce gândire care își cunoaște limitele, condiționările, știind totodată cum le poate conserva. Or, susține comentatorul, o astfel de gândire este în fapt o hermeneutică, așa cum a fost înțeles conceptul de Heidegger și Gadamer. De același autor, a se vedea și *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1999.

[118] *Cf.* și Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke*, Band 1, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, pp. 110-115.

[119] Günter Figal, *op. cit.* Despre filozofia lui Nietzsche ca „experiment estetic al rațiunii", a se consulta și Friedrich Kaulbach,

torii, definind pe deplin stilul nietzschean. Deși gândirea izvorăște din intimitatea instinctelor, exprimând relațiile dintre ele[120], întotdeauna un instinct se răzvrătește, ridicându-se împotriva ideilor dominante, ce pretind statutul de adevăruri definitive. Totodată, în fiecare moment o anumită idee se impune ca dominantă, în măsura în care un instinct (o voință de putere) guvernează spațiul de joc în care se află, supunându-le pe cele învecinate. „Marele stil" ia naștere din poruncă și voință. El presupune „să devii stăpân asupra haosului care ești; a-ți constrânge haosul propriu să devină formă; să devii necesitate în privința formei: logic, simplu, neechivoc, să devii matematică, *lege* – aceasta este aici marea ambiție"[121]. Din jocul dominației și al destrucției apare, la Nietzsche, pasiunea pentru paradox[122] și ironie[123], pentru disimulare și „înaintare mascată", cum a mai fost ea numită.

Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Böhlau Verlag, Köln/Wien, 1980. Unii exegeți nu se sfiesc să vorbească despre „hermeneutica estetică" a lui Nietzsche. De pildă, a se vedea Wiebrecht Ries, „Ästhetische Hermeneutik der Welt. Nietzsches Versuch einer «neuen Auslegung alles Geschehens»", in: Manfred Riedel (Hg.), *«Jedes Wort ist ein Vorurteil». Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, ed. cit., p. 39 *sq*. După Ries, hermeneutica nietzscheană nu mai privilegiază textul, așa cum a făcut-o întreaga tradiție a hermeneuticii europene, ci drama, „înscenarea lumii ca eveniment hieratic" Viața se derulează în chip artistic, fiind ludică și non-intențională. Din acest motiv, susține exegetul, viața însăși comportă o tendință interpretativă, având așadar o natură hermeneutică.

[120] KSA 5, p. 54 (BR, § 36, p. 47).

[121] KSA 13, 14 [61], p. 247 (VP, § 842, p. 537).

[122] Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, trad. fr. Pascal Gabellone, ed. II, Éditions de l'Éclat, Paris, 2000, p. 167.

[123] Ernst Behler, „Nietzsches Auffassung der Ironie", in: *Nietzsche Studien*, Band 4, 1975, pp. 4-5. Același autor observă, într-un

Ce așteaptă Nietzsche de la cititorul său? Ce calități ar trebui el să întruchipeze? Un bun cititor este dator să experimenteze laturile multiple ale textului: polemică și ludică, ironică (deci creatoare de iluzii) și critică (genealogică)[124]. Fără a ști când anume textul este ironic sau satiric, emfatic sau aprobator, el are datoria de a citi calm, temeinic, cu grijă[125]. Lectura ca o artă: abia atunci ea devine o interpretare[126].

Deși în aforismele lui Nietzsche întâlnim un exercițiu critic pe mai multe voci, îndreptat împotriva tuturor

---

alt studiu, maniera în care ideea jocului interpretărilor este prefațată de concepția asupra ironiei a lui Friedrich Schlegel. *Cf.* Ernst Behler, „Die Theorie der romantischen Ironie im Lichte der handschriftlichen Fragmente Friedrich Schlegels", in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 88, 1970, pp. 170 *sq.* Într-un alt text, Behler susține că filozofia nietzscheană se apropie mai mult de varianta hermeneuticii romantice timpurii a lui Fr. Schlegel decât de hermeneutica lui Schleiermacher și a lui Dilthey. *Cf.* Ernst Behler (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Ferdinand Schöningh, Padeborn, 1987, pp. 141-160. Pentru comparația cu romantismul, o lucrare clasică este cea a lui Karl Jöel, *Nietzsche und die Romantik*, Jena/Leipzig, 1905.

[124] După Derrida, Heidegger a ratat întâlnirea cu Nietzsche tocmai pentru că nu a înțeles caracterul parodic și ironic al scriiturii nietzscheene. *Cf.* Jacques Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 31-32. Or, această filozofie ar trebui citită doar la nivel textual, căci este imposibil să trecem dincolo de contradicțiile lui Nietzsche. *Cf. Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p. 94; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, ed. cit., p. 60. Gândirea însăși, de fapt, nu este nimic înaintea ori în afara limbii. *Cf.* Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, ed. cit., p. 278. Împotriva acestei idei, am arătat deja că scriitura lui Nietzsche se mulează perfect pe realitatea descrisă de ea, rezultând totodată din aceasta.

[125] KSA 1, p. 649 (VINI, pp. 416-417). *Cf.* și Ralph-Rainer Wuthenow, *Nietzsche als Leser. Drei Essays*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1994, pp. 8, 26.

[126] KSA 5, pp. 255-256 (GM, Prefață, § 8, p. 297).

formelor de cultură, știință, religie ori politică pe care le-a cunoscut, în toate cazurile sunt atinse, măcar în treacăt, una sau alta dintre problemele metafizicii. Mai mult, vigilența critică a filozofului se oprește, nu fără metodă, asupra datelor care pot fi considerate elementare în ordine metafizică. Supoziții și prejudecăți, obișnuințe și maniere de lucru, credințe și reprezentări – acestea sunt atacate cu precădere, atât frontal, când sunt puse în discuție logica și istoria metafizicii, cât și tangențial, atunci când în umbra unor fapte generale este identificată o anume „toană metafizică" În ambele cazuri, identificarea amintită este un exercițiu genealogic.

Capitolul 5
ÎN LABIRINTUL METAFIZICII

Platonismul și istoria metafizicii

Înțelegând metafizica drept platonism – și criticând-o tocmai în această calitate a ei –, Nietzsche e conștient că eticheta pusă nu este în deplină adecvare cu opera lui Platon. „La mine, Platon devine o caricatură."[1] Filozoful grec îi pare a fi moralistul prin excelență, adversarul simbolic al oricărui „imoralist". Așa-numitul platonism se referă, de fapt, la structura de profunzime a gândirii filozofice, la complexa „logică" aflată la rădăcinile ei. Acesta este doar numele ei vulgar, născut, foarte probabil, dintr-o înțelegere eronată a lui Platon. Dacă eticheta este inadecvat formulată, este oare măcar conținutul ei corect atribuit? Oare metafizica este cu adevărat captivă logicii dihotomice a „platonismului", definită prin dualitatea „lume adevărată" *versus* „lume aparentă"? Interpretarea nietzscheană este greu de susținut[2]. De-a lungul istoriei sale, metafizica a cunoscut mai multe

---

[1] KSA 12, 10 [112], p. 521.

[2] Textele lui Platon nu justifică teza existenței unei „lumi" a Ideilor. Evident, fac excepție mențiunea din *Phaidros*, în contextul mitului central al dialogului (247 c), privitoare la un „loc supraceresc", ca și fragmentele din *Republica* unde se vorbește despre un „loc al inteligibilului" (508 c, 517 b). *Cf.* Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 86; *Republica*, în: *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 308 și 316.

impulsuri majore care, în momente decisive, au salvat-o de asemenea neînțelegeri. S-ar putea chiar spune, împotriva lui Nietzsche, că, atunci când a fost înțeleasă așa cum trebuie, metafizica nu a fost niciodată o simplă dublare a lumii sensibile cu o altă lume – transcendentă, inteligibilă, adevărată, sacră etc. Putem deci accepta că, punând în discuție platonismul, Nietzsche atacă un simplu spectru al metafizicii occidentale, unul care, sub numele amintit, a bântuit nestingherit istoria Europei. Oare din acest motiv critica pusă de el la lucru este incorectă? Nu cumva scrierile sale aduc metafizicii și alte obiecții, care nuanțează identificarea ei cu platonismul?

Dar care era situația metafizicii în vremea lui Nietzsche? Istoria metafizicii, după cum știm, este alcătuită din contexte în care aceasta a fost adesea redefinită, suportând modificări, deplasări și chiar răsturnări de sens. Astfel de evenimente au disimulat sau, dimpotrivă, au favorizat cristalizarea anumitor recurențe: a unor probleme, obiecte de cercetare, concepte, idei directoare, argumente specifice, habitudini mentale și discursive. Unele s-au consolidat, devenind credințe, supoziții, atitudini permanente. Altele, dimpotrivă, s-au relativizat, transformându-se în convingeri particulare, devenind anonime și dispărând cu timpul. Constituirea metafizicii – ca disciplină de sine stătătoare – prezintă o evoluție sinuoasă, inegală, supusă întâmplării. Vreme de multe secole, ea a fost intim legată de istoria receptării temelor și a tensiunilor cuprinse în *Metafizica* lui Aristotel, istorie din care, paradoxal, textul aristotelic a fost multă vreme absent. Și s-a încheiat, într-un anumit sens, odată cu definitivarea formală a *corpus*-ului metafizicii. Ideea de „sistem al metafizicii" a fost anunțată de către Suarez[3], fiind apoi în atenția lui Christian

[3] Principala sarcină asumată de Suarez este de a găsi o bună ordine a cercetărilor care fuseseră deja plasate sub denumirile de

Wolff și a discipolilor săi, care vorbeau despre un *corpus* definitiv și complet al disciplinelor ce compun metafizica[4]. Sistematizarea ei cvadruplă în cadrul filozofiei de școală a secolului al XVIII-lea (ontologie, teologie naturală, cosmologie și psihologie rațională) nu a mai lăsat loc altor înnoiri de ordin disciplinar. Caracterul ei complet – ca structură formală – este probat de apariția celei dintâi chestionări radicale, cea kantiană, care a avut la dispoziție sistematizarea amintită. Deloc întâmplător, *Dialectica transcendentală* pune în discuție realizările teoretice ale celor trei discipline speciale: egologia, cosmologia și teologia, în vreme ce *Analitica transcendentală* nu este altceva decât o reflecție asupra posibilității ontologiei[5].

„metafizică", „înțelepciune", „filozofie primă", „teologie", „cercetare a ființei comune", „cercetare a ființei ca ființă". Acestea ar trebui nu doar enumerate, ci integrate și chiar deduse dintr-un aspect definitoriu al disciplinei în chestiune, fiind astfel întemeiate în subiect-obiectul acesteia. *Cf.* F. Suárez, *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Vrin, Paris, 1998, pp. 49-50. *Cf.* și Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, pp. 203-204.

[4] „Întrucât toate lucrurile, fie că sunt corpuri, fie spirite sau suflete, sunt asemănătoare în anumite privințe, trebuie să examinăm și ceea ce revine tuturor lucrurilor în genere, și în ce anume constă diferența generală dintre ele; numim partea filosofiei (*Welt-weisheit*) care tratează despre cunoașterea generală a lucrurilor ontologie sau știință fundamentală (*Grund-wissenschaft*). Știința fundamentală, doctrina despre spirit (*Geister-lehre*) și teologia naturală (*natürliche Gottes-Gelehrtheit*) alcătuiesc metafizica sau știința supremă (*Metaphysik oder Hauptwissenschaft*)." *Cf.* Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung (Deutsche Schriften), Band I: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, herausgegeben und bearbeitet von Hans Werner Arndt, 2. Auflage, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1978, p. 119 (*Vorbericht*, § 14).

[5] Respingând vechiul înțeles al ontologiei (doctrină despre obiectele date), Kant propune în locul ei o cercetare a condițiilor

Kant caută unitatea tuturor acestor cercetări într-o disciplină prealabilă lor, anume cercetarea condițiilor de posibilitate ale cunoașterii omenești privitoare la toate obiectele identificată în unele pasaje cu critica rațiunii pure, sau cu filozofia transcendentală, alteori considerată o propedeutică a metafizicii: „Filozofia transcendentală trebuie să întemeieze mai întâi posibilitatea metafizicii și trebuie, prin urmare, să premeargă oricărei metafizici"[6]. Întrucât dă seama de modul în care se constituie cunoașterea, ea este anterioară tuturor științelor și metafizicii înseși, motiv pentru care e caracterizată drept „metafizică a metafizicii"[7], ea fiind accesibilă doar prin irumperea în adâncurile naturii umane. Dacă „sistemul metafizicii", configurat în cadrul tradiției ce începe cu Suarez și se încheie cu Wolff și discipolii săi, era complet din punct de vedere formal, Kant își propune să-l definitiveze și din punctul de vedere al conținutului, deducând toate principiile pe care metafizica le-ar putea avea vreodată. În sfârșit, atunci când Hegel pune în discuție

---

de posibilitate ale obiectelor în genere, făcând abstracție de obiectele ca atare care ar fi date, una care „nu consideră decât intelectul și rațiunea însăși într-un sistem al tuturor conceptelor și principiilor" *Cf.* Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band II, 5. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 705 (*Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994, p. 595).

[6] Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band III, 5. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 140 (*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, § 5, p. 74).

[7] Expresia se găsește într-o scrisoare a lui Kant către Markus Herz din 1781.

metafizica, în atenția sa se află aceeași sistematică. Modul de a gândi propriu metafizicii, crede acesta, pornește de la credința în exterioritatea pură și simplă a obiectelor. În fond, „această știință considera determinațiile gândirii drept *determinații fundamentale ale lucrurilor*"[8]. După Hegel, există două importante dificultăți ale „vechii metafizici" Prima este ipoteza fixității obiectelor, ale căror determinații ne sunt date în reprezentare și rămân, astfel, determinații ale intelectului. A doua, care o radicalizează pe cea dintâi, constă în presupunerea unei alte lumi, a unor obiecte transcendente, așadar nu doar exterioare gândirii, ci transcendente lumii ca atare. Ele sunt tocmai obiectele disciplinelor metafizice speciale: sufletul, lumea, Dumnezeu[9].

Chestionând metafizica, demontându-i resorturile intime, atacând-o uneori visceral, chiar dacă în calitatea ei – neadecvată – de „platonism", Nietzsche pune în mișcare o complexă critică a tuturor celor patru discipline care constituiau, în secolul al XIX-lea, conceptul complet al metafizicii. Din acest punct de vedere, aforismele sale conțin o critică mai radicală decât a înțeles-o însuși autorul lor. Desigur, ea nu este total independentă de felul particular în care filozoful a definit obiectul supus criticii,

---

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in: *Gesammelte Werke*, Band 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 70 (*Enciclopedia științelor filozofice*, Partea întâi: *Logica*, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1995, § 28).

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie* (GW 20), pp. 73-74 (*Logica*, §§ 34, 35, 36).

însă nici nu se limitează complet la acesta. Ea depășește, în fapt, conceptul de metafizică reconstruit sau, într-o bună măsură, imaginat de filozof. Nu întâmplător, câteva importante scenarii critice din secolul XX au plecat deseori de la critica nietzscheană, fără a prelua totuși înțelesul particular al obiectului ei. Pentru a face evidentă complexitatea respectivei critici, va trebui să urmărim modul în care Nietzsche chestionează disciplinele clasice ale metafizicii, punând în discuție atât obiectele lor de studiu, cât și modul lor de lucru[10].

Ființa ca interpretare

Conceptul de „ontologie" se întâlnește rareori în scrierile lui Nietzsche. Prima referință se găsește în scrierea timpurie *Filozofia în epoca tragediei grecești* (1873), într-un paragraf în care este analizată filozofia lui Parmenide,

[10] O analiză asemănătoare întâlnim la Eugen Fink, care încearcă să identifice în ce constau replicile lui Nietzsche la fiecare dintre cele patru ramuri ale metafizicii clasice. După el, replica lui Nietzsche la ontologie constă în teoria voinței de putere, prin care este desfășurată o interogație asupra ființei ființării (ca întrebare asupra relației dintre ființă și nimic); cosmologia primește un nou imbold prin teoria eternei reîntoarceri, care oferă răspuns problemei întregului ființărilor sub forma raportului ființă-devenire); vechea teologie rațională, care după Fink era perfect traductibilă ca problemă a raportului dintre ființă și aparență, primește o replică prin tema morții lui Dumnezeu (diferența dintre ființă și aparență fiind astfel regândită plecând de la fenomenul artei: așa cum artistul creează opera de artă, jocul apolinic-dionisiac produce toate lucrurile ca forme ale aparenței); în sfârșit, psihologia rațională este redefinită prin ideea supraomului. *Cf.* Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, ed. cit., pp. 7-8.

preambulul tuturor ontologiilor europene[11]. În acest loc, „ontologia" este văzută drept „doctrină a ființei". Iată în ce constă „eroarea" lui Parmenide privitoare la ființă: „din faptul că o putea gândi, el a hotărât că trebuia să existe" Teza acestuia se sprijină pe premisa conform căreia cunoașterea dispune de un organ specific, special în felul său, grație căruia am putea accede la esența lucrurilor. Este un organ al cunoașterii, aflăm apoi, dotat cu un impuls decisiv, anume cu „formidabila energie a tensiunii spre *certitudine*". Din acesta ia naștere reflecția ontologică. Termenul de „ființă" se referă, de fapt, la raportul lucrurilor:

> ...Cuvântul „ființă" nu desemnează decât cea mai generală relație care leagă toate lucrurile, întocmai ca termenul „neființă".[12]

Prin urmare, arată Nietzsche, din conceptul de „ființă" nu poate fi dedusă existența ca atare a unei ființe, iar opoziția dintre ființă și neființă este lipsită de sens. Identitatea gândirii cu ființa „imobilă" este necesară doar pentru a justifica posibilitatea noastră de a concepe o asemenea ființă, în condițiile în care simțurile spun cu totul altceva. Or, pentru ca gândirea să nu intre în contradicție cu simțurile, ea primește atributele ființei, fiind considerată identică acesteia. Este motivul pentru care Parmenide și Zenon au fost nevoiți să sacrifice simțurile. Împotriva acestei decizii hotărâtoare pentru întreaga istorie a metafizicii, Nietzsche își propune să le salveze:

> Această identitate n-are decât să contrazică simțurile! Tocmai acest lucru este garanția că nu-i împrumutată de la simțuri.[13]

---

[11] KSA 1, p. 845 (FETG, § 11, p. 538).
[12] KSA 1, p. 846 (FETG, § 11, p. 538).
[13] KSA 1, p. 850 (FETG, § 12, p. 541).

Conceptul de „ontologie" este analizat, cu referire la Kant, într-un fragment scris la sfârșitul anului 1886 sau începutul lui 1887. Potrivit acestuia, „ontologia morală" este prejudecata care ne determină să credem în cunoaștere, în ea întemeindu-se și sentimentul judecăților certe[14]. După Nietzsche, pentru a vorbi despre o cunoaștere a cunoașterii, așa cum face Kant, trebuie să presupunem înainte de toate legitimitatea credinței noastre în cunoaștere. Or, această ipoteză este nejustificată. După aceea, ar trebui să ne întrebăm de unde provine credința noastră în certitudine și în adevăr. Ea se naște din „nevoia profundă de autorități necondiționate", susține filozoful, care reprezintă o prejudecată teologică a lui Kant, apărută din „obișnuința invocării autorităților necondiționate" Această descoperire total neașteptată zdruncină serios demersul critic kantian. Principiile logicii și judecățile *a priori*, înțelese drept cunoștințe în demersul amintit, sunt pentru Nietzsche „articole regulative de credință". Prin urmare, întrebarea „psihologică" privitoare la originea credințelor se dovedește a fi letală pentru critica lui Kant. Echivalând distincția dintre lucrurile în sine și fenomene cu dualitatea ființă-devenire, Nietzsche înțelege ontologia ca gândire a ființei, adică drept fixare a devenirii prin intermediul gândirii. În acest sens, „ontologia morală" nu poate fi decât cea din urmă ipostază a unui îndelungat proces, o uriașă eroare a filozofiei[15].

---

[14] KSA 12, 7 [4], pp. 264-266 (VP § 412, p. 264 și § 530, pp. 342-344).

[15] Chestiunea este tratată pe larg de Werner Stegmaier, „Ontologie und Nietzsche", in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band I, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1985, pp. 46-61. Pentru ideea menționată aici, *cf.* pp. 52-53.

Situațiile menționate – ontologia lui Parmenide și cea kantiană – aparțin uneia și aceleiași „logici", aflată la rădăcina metafizicii. În fapt, Nietzsche nu depășește niciodată înțelegerea superficială a ontologiei clasice. În ea e vizibilă ideea conform căreia metafizica este totuna cu „platonismul". Incriminată aici, socotită vinovată de a fi dat naștere întregii istorii a metafizicii, este tot dihotomia dintre lumea adevărată și lumea aparentă. Pentru el, separația între lumea adevărată și cea aparentă este analoagă distincțiilor dintre rațiune și simțuri, permanență (eternitate) și temporalitate (sau istorie), ființă și devenire. Aceste „separații", chestionate radical în numeroase aforisme, reprezintă dihotomiile fundamentale ale ontologiei clasice. Din acest motiv, critica lor va sfârși programatic într-un „platonism inversat", expresie prin care filozoful descrie, la un moment dat, propria sa viziune:

> Propria mea filozofie a *platonismului inversat*: cu cât ne îndepărtăm de ființarea ca atare, cu atât mai bine și mai frumos. Viața în aparență ca scop.[16]

„Ființa este o ficțiune goală", susține Nietzsche. Enunțul se întâlnește, printre altele, într-un context din *Amurgul idolilor*, unde îi este atribuit lui Heraclit. Prin urmare, Nietzsche înțelege în continuare ontologia ca teorie parmenidiană a ființei, la fel ca în scrierea timpurie *Filozofia în epoca tragediei grecești*. Printre aforismele sale, există alte câteva locuri în care apar aserțiuni similare. „«Ființa» este nedemonstrabilă, întrucât nu există «ființă»."[17] Oricum, nu este cazul să spunem ceva despre ea, deoarece nu o putem cunoaște[18]. „Cu cât ceva

[16] KSA 7, 7 [156], p. 199.
[17] KSA 11, 25 [185], p. 64.
[18] KSA 12, 9 [97], p. 389 (VP, § 516, p. 333).

este mai cognoscibil, cu atât este mai departe de ființă, cu atât este mai mult *concept*." Iar aceasta, întrucât există o contradicție între primele funcții ale „cunoașterii" și viață. Viața însăși, afirmă Nietzsche, este incognoscibilă, ceea ce face ca orice existență în sine să fie incognoscibilă. Putem concepe doar ceea ce am construit noi înșine[19].

Termenul de „ființă", aflăm dintr-un fragment, s-a născut din opoziția față de alte concepte, putând fi gândit, de aceea, doar în relație cu ele. „Conceptul de ființă este creat din opoziția față de «nimic»."[20] Iar într-un alt loc: „Marea problemă dacă există o ființă – de la eleați; și de ce totul este aparență."[21] De asemenea, ființa apare și în opoziție cu devenirea: „un cuantum de putere, o devenire, astfel încât prin aceasta nu are caracterul «ființei»"[22]; „devenirea *nu are un scop final*, nu se varsă într-o «ființă»"[23].

Dacă „ființarea în genere nu este permisă", dacă „lumea ființării este o aparență" (*„ist die seiende Welt ein Schein"*), atunci trebuie să ne întrebăm care este originea iluziei ființării[24]. După Nietzsche, aceasta ia naștere din nevoile și condițiile de conservare a vieții (utilitatea ei pentru viață este aici determinantă): „Noi am proiectat condițiile noastre de conservare ca *predicate ale ființei* în genere."[25] Or, a transfera nevoile noastre în ființa însăși echivalează cu a construi o lume „adevărată", nesupusă devenirii:

---

[19] KSA 11, 26 [70], p. 167.
[20] KSA 11, 25 [185], p. 64.
[21] KSA 11, 26 [64], p. 165.
[22] KSA 13, 11 [73], p. 36.
[23] KSA 13, 11 [72], p. 35 (VP, § 708, p. 456).
[24] KSA 13, 11 [72], p. 35 (VP, § 708, p. 456; traducere modificată).
[25] KSA 12, 9 [38], p. 353 (VP, § 507, p. 329; traducere modificată).

> Faptul că noi trebuie să fim stabili în credința noastră pentru a putea prospera ne-a făcut să pretindem că lumea „adevărată" nu se transformă și *nu devine*, ci *ființează*[26].

Necesitatea omogenizării, a nivelării, a simplificării, a cazurilor identice apare nu doar din nevoia de a justifica suferința („ființa este privită drept îndeajuns de sacră pentru a justifica fie și o suferință cumplită"[27]), ci și drept condiție indispensabilă a logicii („Logica este încercarea de a concepe lumea reală potrivit unei scheme a ființei instituite de noi, mai corect: de a o face compatibilă cu formele și cu evaluările noastre..."[28]), a gândirii în genere („Ipoteza ființării este necesară pentru a putea gândi și raționa: logica întrebuințează doar formule pentru ceea ce rămâne identic."[29]), a cunoașterii („Presupunând că totul este devenire, cunoașterea este posibilă doar pe temeiul credinței în ființă."[30]). Ea este, pe scurt, o condiție a vieții[31]. Cu alte cuvinte, „«ființarea» aparține opticii noastre"[32], iar aceasta din urmă este întru totul necesară vieții.

Dacă ființa este proiectată în lucruri de către nevoile noastre, atunci credința în ea, cu toate atributele pe care i le conferă gândirea metafizică (unitate, eternitate, caracter imuabil etc.), este dependentă de credința în eu:

> Conceptul de *„substanță"* – iată o consecință a conceptului de «*subiect*»: iar nu invers! Dacă renunțăm la suflet, la „subiect", atunci lipsește premisa pentru o „substanță" în genere. Obținem *grade ale ființării*, însă pierdem ființarea.

---

[26] *Ibidem.*
[27] KSA 13, 14 [89], p. 266 (VP, § 1052, p. 653).
[28] KSA 12, 9 [97], p. 391 (VP, § 516, p. 334).
[29] KSA 12, 9 [89], p. 382 (VP, § 517, p. 334).
[30] KSA 12, 2 [91], p. 106 (VP, § 518, p. 335).
[31] KSA 11, 26 [328], p. 236.
[32] KSA 12, 9 [89], p. 382 (VP, § 517, p. 334).

> Amploarea sentimentului nostru de *viață și putere* (logica și coerența celor trăite) ne oferă măsura pentru „a fi", pentru „realitate", pentru non-iluzie.[33]

Conceptul de „ființă", sinonim în aforismul citat cu cel de „realitate", își are deci originea în sentimentul de a fi „subiect" Or, subiectul este el însuși o interpretare, în sensul nietzschean al termenului, întrucât este derivat din pluralitatea cuantelor de forță prezente în noi. „«Subiectul»: interpretat prin noi înșine astfel încât eul este privit ca substanță, drept cauză a oricărui act, drept *actant*."[34] Într-un alt loc, Nietzsche susține că este posibil ca eul să fie „pentru noi unica formă a ființei după care noi construim și înțelegem întreaga ființă". Deoarece eul este o multiplicitate corporală „extraordinară", iar „din punct de vedere metodologic este permis să întrebuințăm fenomenul *mai bogat*, care poate fi studiat mai bine, ca fir conducător pentru înțelegerea fenomenului mai sărac"[35], atunci credința în ființă cade odată cu credința în eu. Nietzsche pune în discuție și posibilitatea ca eul să fie „singura ființă":

> Dacă „există o singură ființă, eul" și toate celelalte „ființări" sunt făcute după imaginea sa, – dacă, în cele din urmă, credința în „eu" stă sau cade împreună cu credința în logică, adică în adevărul metafizic al categoriilor rațiunii: dacă pe de altă parte eul se dovedește a fi ceva *care devine;* atunci – [36]

---

[33] KSA 12, 10 [19], p. 465 (VP, § 485, p. 319).

[34] KSA 12, 9 [98], p. 391 (VP, § 488, p. 320).

[35] KSA 12, 2 [91], p. 106 (VP, § 518, p. 335).

[36] KSA 12, 7 [55], pp. 313-314 (VP, § 519, p. 335). De asemenea, a se vedea KSA 12, 7 [54], p. 312 (VP, § 617, p. 397): „*O dublă falsificare*, pornind de la simțuri și pornind de la spirit pentru a obține o lume a ființării, a persistenței, a valorii uniforme etc."

Enunțul conform căruia ființa este ficțiune, adică interpretare, poate fi plasat în contextul mai multor proiecte de critică a metafizicii[37] apărute în secolul XX. Gadamer, bunăoară, rezumă ontologia sa hermeneutică prin formula „ființa care poate fi înțeleasă este limbă"[38]. La rândul său, Derrida încearcă să arate că ființa nu este decât o copulă, un fapt de limbaj, o urmă lăsată în interiorul limbii[39] Pornind de la toate aceste date, Vattimo susține că epoca actuală, al cărei numitor comun este modul hermeneutic de a concepe lumea, privilegiază o ființă „slabă", lipsită de trăsăturile tari pe care metafizica i le-a atribuit în trecut. Ea devine, la sfârșitul istoriei metafizicii, o ființă despre care nu se mai poate spune nimic.

Iluziile ontologiei: identitatea, categoriile, cauzalitatea

Nevoile noastre, susține Nietzsche, au generat credința în eu, în caracterul său substanțial. Din ea a izvorât, mai departe, convingerea conform căreia este necesar să existe ceva permanent și etern. Or, o astfel de existență ar trebui să se afle dincolo de pluralitatea schimbătoare a lumii sensibile. În baza acestei genealogii, Nietzsche explică modul în care au apărut toate celelalte concepte

---

[37] După Michel Haar, identificarea ființei cu aparența este suficientă pentru a susține că Nietzsche dizolvă complet platonismul. *Cf.* Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993, p. 22. Într-un alt capitol al aceleiași lucrări, exegetul arată că Nietzsche în același timp respinge și perpetuează structura platonică a metafizicii (p. 100).

[38] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *op. cit.*, p. 478.

[39] Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, pp. 244-245.

și probleme ale ontologiei clasice. Una din constantele ontologiei constă în a deduce condiționatul dintr-un principiu necondiționat. „Vinovată" pentru această procedură este gândirea însăși.

> Este în firea gândirii să asocieze, să *adauge* condiționatului un necondiționat inventat: așa cum ea asociază și adaugă prin plăsmuire un „eu" multitudinii proceselor sale, ea evaluează lumea cu ajutorul unor mărimi instituite exclusiv de sine însăși, cu ajutorul ficțiunilor ei fundamentale: „necondiționat", „scop și mijloc", „lucruri", „substanțe", legi logice, numere și forme. Nu ar exista nimic ce s-ar putea numi cunoaștere dacă gândirea nu ar *remodela* mai întâi lumea sub forma „lucrurilor", a identicului cu sine. Numai *datorită* gândirii există *neadevărul*.[40]

Credința în lucruri identice este dependentă de credința în caracterul substanțial al eului, în identitatea cu sine a acestuia. Noi suntem cei care proiectează identitatea în lucruri, introducând-o însă, înainte de toate, în lumea noastră interioară. Presupusa identitate a lucrurilor stă la baza credinței în identitatea logică, pe care o considerăm un fapt originar și universal al gândirii.

> Presupunând că nu ar exista deloc un asemenea A identic sieși, cum îl presupune fiecare principiu al logicii (ca și al matematicii), el fiind deja o *aparență*, logica ar avea ca premisă o lume doar *aparentă*. Într-adevăr, noi credem în acel principiu datorită numărului nelimitat de fapte empirice care par să-l confirme. „Lucrul" – iată substratul autentic pentru A; *credința noastră în lucruri* este premisa credinței în logică. A-ul din logică este, ca și atomul, un construct al „lucrului"... În măsura în care noi nu înțelegem acest fapt și facem din logică un criteriu al *ființei adevărate*, suntem deja pe cale să transformăm în realități toate acele ipostaze de substanță, predicat, obiect, subiect, acțiune etc.: cu alte cuvinte, să concepem o lume metafizică, adică o „lume adevărată".[41]

---

[40] KSA 10, 8 [25], pp. 342-343 (VP, § 574, p. 370).

[41] KSA 12, 9 [97], p. 391 (VP, § 516, p. 333; traducere modificată).

> Logica este legată de următoarea condiție: *să presupunem că există cazuri identice*. Într-adevăr, pentru a gândi și deduce logic, *trebuie* să ne imaginăm mai întâi că această condiție a fost îndeplinită. Aceasta înseamnă: voința de *adevăr logic* se poate realiza abia după ce a fost acceptată o *falsificare* principială a întregului real.[42]

În afară de principiul identității, în aceeași manieră este chestionat și principiul noncontradicției, suspectat de a nu fi „un *criteriu al adevărului*, ci un *imperativ* cu privire la ceea ce *trebuie să fie recunoscut cu adevărat*". Cu alte cuvinte, el este un mijloc de a concepe, printr-un postulat, o „lume adevărată"

> Constrângerea subiectivă de a nu te putea contrazice este aici o constrângere biologică: instinctul utilității de a raționa așa cum raționăm este înscris în corpul nostru, noi *suntem* aproape în întregime acest instinct... Însă ce naivitate să scoți de aici un argument pentru faptul că noi am deține „adevăruri în sine"![43]

La rândul lor, categoriile nu sunt proprietăți constante ale lucrurilor, nici principii universale ale gândirii, ci invenții omenești, acte de numire a lucrurilor transformate mai apoi în legi. După Nietzsche, o astfel de activitate reprezintă un mijloc de apărare și de conservare a vieții. Ne apropriem realul schematizându-l, transformându-l într-o sumă de schițe, pentru a-l înțelege mai ușor și pentru a dobândi, astfel, un spor de siguranță în raport cu el.

> Forța inventivă care a născocit categoriile a lucrat în serviciul nevoii, respectiv al siguranței, al înțelegerii rapide pe baza semnelor și a sunetelor, a mijloacelor de prescurtare: – nu este vorba despre adevăruri metafizice în cazul conceptelor „sub-

---

[42] KSA 11, 40 [13], pp. 633-634 (VP, § 512, p. 330).
[43] KSA 13, 14 [152], p. 334 (VP, § 515, p. 332).

stanță", „subiect", „obiect", „ființă", „devenire". Cei puternici au fost aceia care au făcut o lege din numele lucrurilor, iar printre ei sunt cei mai mari artiști ai abstractizării, care au creat categoriile.[44]

Categoriile și, în general, postulatele logico-metafizice sunt dependente de credința în eu, mai precis de „obișnuința de a considera toate faptele noastre drept un rezultat al voinței noastre". Prin această habitudine, noi facem din voință o instanță imuabilă, „care nu dispare în diversitatea schimbării"[45]. Însă „voința" ca atare nu există, arată Nietzsche. Prin urmare, categoriile sunt simple falsificări, minciuni ale rațiunii. Mai mult, „noi nu avem nici o categorie care să ne permită a distinge între o «lume în sine» și o «lume ca fenomen»". Altfel spus, ne lipsește categoria supraordonată, metadiscursivă, în funcție de care să putem vorbi cu sens despre categorii, în înțelesul metafizicii clasice. Motivul nu este greu de înțeles: „toate categoriile rațiunii noastre își au originea în simțuri: ele sunt desprinse din lumea empirică"

Ce s-a întâmplat, de fapt, cu datele simțurilor? Cum anume au fost ele pervertite, fiind transformate în „categorii"? Pornind de la aceste date, arată Nietzsche, rațiunea a presupus mai întâi categoriile, pentru ca mai târziu, după ce ele și-au dovedit utilitatea, să le sistematizeze, decretând într-un final că sunt ultime, definitive și obligatorii. De aici mai era necesar un singur pas pentru a le considera ca fiind *a priori*. În urma unui exercițiu genealogic similar aflăm că orice morală se impune ca necesară, imuabilă și inatacabilă datorită integrării într-un sistem ordonat al valorilor legate de un anumit

[44] KSA 12, 6 [11], p. 237 (VP, § 513, pp. 330-331; traducere modificată).

[45] KSA 12, 9 [98], p. 391 (VP, § 488, p. 320).

mod de viață, care s-a dovedit benefic în cadrul unei istorii, al unui șir de experiențe.

> O morală, un mod de viață verificat și *demonstrat* printr-o îndelungată experiență și examinare se ridică în cele din urmă la conștiință ca lege, ca un *fapt dominant*... Și astfel i se integrează întreaga grupă a valorilor și a stărilor înrudite: ea devine venerabilă, inatacabilă, sacră, adevărată; dezvoltarea ei se caracterizează prin faptul că originile ei sunt *uitate*... Acesta este un semn că, de acum, ea este stăpânul...
> Exact același lucru s-ar putea să se fi întâmplat și cu *categoriile rațiunii*: acestea s-ar putea să se fi confirmat printr-o relativă utilitate de-a lungul a numeroase încercări și căutări... S-a ajuns la un punct în care ele au fost reunite și conștientizate ca întreg – și în care ele au fost *poruncite*, adică au acționat ca *porunci*. Din acest moment ele au fost privite ca fiind *a priori*, ca fiind dincolo de experiență, ca irefutabile. Și totuși, poate că ele nu exprimă nimic altceva decât o anumită finalitate a rasei și a genului, – doar utilitatea lor este „adevărul" lor –.[46]

Pe de o parte, analiza genealogică ilustrează ideea conform căreia categoriile își au originea în simțuri. Pe de altă parte, așa cum am constatat anterior, „cei puternici" și, dintre ei, îndeosebi „artiștii abstractizării" sunt aceia care transformă numele lucrurilor în legi. În limbajul filozofiei nietzscheene, această metamorfoză este opera voințelor de putere afirmative. Între cele două idei nu există nici o contradicție. Ele exprimă, în fapt, momente diferite ale actului de naștere a sistemului categoriilor. Voințele puternice impun în mod firesc și afirmativ categoriile logico-ontologice și valorile morale. Creația este posibilă doar prin dominație, prin manifestarea puterii. Totodată, categoriile derivă din simțuri, care sunt „democratice", „plebeiene", precum tot ce ține de „etern-popularul senzorialism"[47] Spre deosebire de

[46] KSA 13, 14 [105], p. 283 (VP, § 514, p. 331).
[47] KSA 5, p. 28 (BR, § 14, p. 22).

activitatea liberă a voințelor puternice, simțurile nu contribuie sub același raport la procesul amintit. Ele acționează exclusiv în vederea conservării, și nu a creșterii puterii. Falsificarea lumii prin intermediul categoriilor este, astfel, doar mijlocul pentru realizarea acestui scop. Contribuția simțurilor este, așadar, ordonatoare și sistematizatoare. Motivul principal îl reprezintă, după Nietzsche, frica de noutate, noile senzații fiind egalizate[48], fixate, integrate într-un sistem împreună cu identitățile deja constituite. Altfel spus, acționează aici nevoia de conservare și de securitate, precum și cea de a înțelege. Este în joc o luptă instinctivă, purtată pentru a stăpâni haosul senzațiilor nediferențiate, reducându-le la cazuri identice, în scopul de a pune în evidență un anumit fapt și de a-l fixa definitiv. Din acest motiv, acțiunea simțurilor este reactivă[49].

Odată cu chestionarea categoriilor este pusă implicit în discuție credința în dat, în fapte („nu există fapte, ci doar interpretări"), în pozitivitățile metafizicii, pe care filozofi precum Kant și Hegel le-au suspectat la rândul lor, din motive diferite. În același mod radical, Nietzsche încearcă să depozitiveze și, astfel, să denaturalizeze toate conceptele importante ale ontologiei[50]. Acestea nu ar trebui naturalizate, adică introduse în lumea lucrurilor. *Causa sui*, bunăoară, nu doar contrazice logica, ci derivă totodată din dorința noastră de a ne considera liberi. Nu există legi imuabile ale naturii, deoarece forțele din care este alcătuită lumea nu ascultă de nici o regularitate: „fiecare forță își parcurge în fiecare clipă drumul până

[48] KSA 12, 7 [3], pp. 255-256.

[49] După cum se poate observa, analiza simțurilor din acest context este diferită de cea prezentă în alte fragmente, unde acestea sunt „salvate" de sub dominația rațiunii.

[50] KSA 5, pp. 35-37 (BR, §§ 21-22, pp. 29-31).

la ultimele consecințe". „Legea naturii" nu este un fapt; ea „este o interpretare, nu un text"

> *Noi* singuri am fost cei care am inventat cauzele, succesiunea, reciprocitatea, relativitatea, obligativitatea, numărul, legea, libertatea, temeiul, țința; iar când introducem și amestecăm în lucruri această lume de semne născocită de noi înșine, în chip de „lucruri în sine", procedăm iarăși precum am făcut întotdeauna, și anume *mitologic*.[51]

Cea mai sugestivă dintre criticile îndreptate împotriva ontologiei este cea a relației cauză-efect, a „legii" care afirmă succesiunea constantă a fenomenelor[52]. Or, după Nietzsche, în loc de așa ceva, există doar un „raport de putere între două sau mai multe forțe". A crede în legitatea acestui raport înseamnă a presupune că el este permanent identic cu sine. Acest fapt ar impune concluzia că „una și aceeași forță nu poate fi de asemenea o altă forță" Știm însă că nici o forță nu este identică sieși, ci fiecare tinde către creștere, către extinderea spațiului ei de joc, adică a condițiilor ei de dominare asupra altor forțe. Prin urmare, nu există o succesiune constantă pe care să o numim înlănțuire cauzală, ci doar „o întrepătrundere, un proces în care diferitele momente succesive *nu* se determină în calitate de cauze și efecte"

> Separarea „actului" de „actant", a ceea ce se întâmplă de cel care *face* să se întâmple, a procesului de acel ceva care nu este proces, ci persistă fiind *substanță*, lucru, corp, suflet etc. – încercarea de a concepe realul ca o formă de deplasare și schimbare de poziție a „ființării", a statornicului: această veche mitologie a impus credința în „cauză și efect" după ce aceeași credință și-a găsit o formă stabilă prin funcțiile lingvistico-gramaticale.[53]

---

[51] KSA 5, p. 36 (BR, § 21, p. 30).

[52] Pentru prezentarea care urmează, *cf.* KSA 12, 2 [139], pp. 135-136 (VP, § 631, pp. 404-405).

[53] *Ibidem*.

Două stări succesive, *una* „cauză", cealaltă „efect" – fals. Prima stare nu produce nimic, cea de-a doua nu este produsă de nimic. Este vorba despre o luptă între două elemente cu puteri inegale: se obține o rearanjare a forțelor în funcție de amploarea puterii fiecăreia. Starea a doua este ceva fundamental diferit de cea dintâi (iar *nu* efectul ei): esențial este însă că factorii aflați în luptă își modifică în final cuantumurile de putere.[54]

Credința în cauzalitate derivă din efectele pe care limbajul și gramatica le au asupra gândirii. Credem în cauză și efect în virtutea obișnuinței de a gândi în manieră verbală[55]: activ și pasiv, acțiune și pătimire. Separarea lor în cadrul procesului gândirii este semnul credinței în actant, într-un subiect care s-ar afla în spatele procesului respectiv, rămânând perfect identic sieși. Așadar, tot reprezentarea eului identic (și activ) este vinovată de apariția noțiunilor de cauză și efect. Or, responsabilă de activitatea eului este voința. Prin urmare, noțiunile de cauză și efect rezultă, în cele din urmă, din credința într-o voință de tip metafizic, care acționează în mod imediat asupra lucrurilor. Libertatea absolută a voinței este la originea cauzalității. Dacă eliminăm această ipoteză – ceea ce face Nietzsche arătând că voința nu acționează decât asupra altor voințe, în vreme ce conceptul metafizic de voință este un caz particular al voinței de putere, mai precis o voință de putere reactivă, una care nu poate acționa[56] –, atunci nu avem nici un motiv să mai credem în cauzalitate. Generalizând, am putea spune că inventarea relației cauzale este regizată de același mecanism precum în cazul formării categoriilor: nevoia de fixare a cazurilor identice. Cauza și efectul sunt simple

[54] KSA 13, 14 [95], p. 273 (VP, § 633, p. 405).

[55] *Cf.* KSA 12, 7 [1], pp. 249-250.

[56] KSA 5, p. 55 (BR, § 36, p. 48). De asemenea, KSA 6, p. 180 (AC, §14, p. 16).

„ficțiuni convenționale în scopul desemnării, al comunicării, și nu pentru cel al explicației"

„A imprima devenirii caracterul ființei"

Filozofii, constată Nietzsche, au avut ochi doar pentru ceea ce ființează, neglijând constant devenirea[57]. Din acest motiv, opoziția dintre ființă și devenire este fundamentală pentru întreaga istorie a ontologiei. Punând în discuție conceptul de ființă, el nu operează o simplă inversiune a celor două. În fapt, termenul de „ființă" nu poate fi pur și simplu respins, ci trebuie descoperite originile sale. Ființa, crede el, este o generalizare a conceptelor de viață, voință, acțiune, devenire[58]. Sau, într-un alt loc: „Ființa – noi nu avem nici o altă reprezentare în legătură cu aceasta decât «a trăi»."[59] Forma cea mai cunoscută a ființei este viața, pornind de la care a fost construit conceptul abstract de „ființă"

> Voința *acumulării de forță* este specifică pentru fenomenul vieții, pentru nutriție, reproducere, ereditate, – pentru societate, stat, moravuri, autoritate. Nu am avea oare dreptul să presupunem că această voință este cauza eficientă și în chimie? – sau în ordinea cosmică?[60]

> *Viața*, ca forma cea mai cunoscută nouă a ființei, este în mod specific o voință a acumulării de forță –: toate procesele vieții își găsesc aici pârghia proprie: nimic nu vrea să se conserve, totul se însumează și se acumulează.[61]

---

[57] KSA 13, 11 [5], p. 10 (VP, § 570, p. 368).
[58] KSA 12, 9 [63], p. 369 (VP, § 581, p. 375).
[59] KSA 12, 2 [172], p. 153 (VP, § 582, p. 375).
[60] KSA 13, 14 [81], p. 261 (VP, § 689, p. 443).
[61] KSA 13, 14 [81], p. 261 (VP, § 689, p. 444).

În numeroase fragmente, Nietzsche pune în relație conceptul de „ființă" nu doar cu cel de viață, ci și cu cel de devenire. Ideea apare extrem de firesc în sistematica aforismelor sale, în temeiul supoziției conform căreia devenirea cuprinde tot ceea ce există. Nimic nu i se poate sustrage:

> Transformarea face parte din esență, prin urmare și temporalitatea.[62]

> Devenirea ca invenție, voință, autonegare, autodepășire: nici un subiect, doar fapta, instituirea, creative, fără „cauze și efecte".[63]

> ...Noi nu ne putem reprezenta nici o *schimbare* în care să nu existe o voință de putere. Noi nu putem deduce o schimbare dacă nu are loc o agresiune a puterii asupra unei alte puteri.[64]

Deși susține că nu există altceva decât devenirea, prezentă în toate sferele ființării, Nietzsche trasează gândirii o nouă sarcină: „a imprima devenirii caracterul ființei – aceasta este voința de putere cea mai înaltă"[65]. Ce anume este în joc, odată cu această nouă miză a filozofiei? Și cum este ea posibilă? „Faptul că totul revine reprezintă apropierea extremă a unei lumi a devenirii de aceea a ființei: – culme a reflecției." Răspunsul este unul complex: calea prin care devenirea poate dobândi caracterul ființei este asumarea credinței în eterna reîntoarcere. Ideea va fi dezvoltată într-o secvență viitoare.

---

[62] KSA 11, 35 [55], p. 537 (VP, § 1064, pp. 659-660). Există numeroase alte aforisme care susțin această idee, esențială pentru întreaga argumentație de aici.

[63] KSA 12, 7 [54], p. 313 (VP, § 617, p. 397).

[64] KSA 13, 14 [81], p. 260 (VP, § 689, p. 443).

[65] KSA 12, 7 [54], p. 312 (VP, § 617, p. 397).

Supusă analizei genealogice, problema ființei nu poate rămâne în afara temei voinței de putere. Mai mult, după cum aflăm dintr-un aforism, „esența cea mai lăuntrică a ființei este voința de putere"[66]. În aceste condiții, replica dată de Nietzsche ontologiei poate fi rezumată în enunțul: ființa devenirii este voința de putere. Știm însă că voința de putere este o formă de interpretare:

> Această „voință de putere" se exprimă prin interpretare (*Ausdeutung*), prin forma de consumare a forței.[67]

> Voința de putere interpretează, [...] ea delimitează, determină grade, diferențe de putere. Simple diferențe de putere nu s-ar putea încă percepe ca atare: trebuie să fie prezent ceva care năzuiește să crească și care interpretează valoric orice altă năzuință de creștere. [...] De fapt, interpretarea este chiar un mijloc pentru a pune stăpânire pe ceva.[68]

Ființa devenirii, așadar, este voința de putere, iar aceasta din urmă nu este altceva decât interpretare. Toate celelalte concepte de bază ale ontologiei – scop și mijloc, cauză și efect, subiect și obiect, acțiune și pasiune, lucru în sine și fenomen – sunt dizolvate într-o suită de interpretări, „toate în sensul unei voințe de putere", „iar nu ca o stare de fapt"[69] Pentru a pune în discuție temele centrale ale ontologiei, precum și pozitivitatea ca atare

---

[66] KSA 13, 14 [80], p. 260 (VP, § 689, p. 445).

[67] KSA 12, 10 [138],p. 535 (VP, § 639, p. 410).

[68] KSA 12, 2 [148], pp. 139-140 (VP, § 643, p. 412): *Der Wille zur Macht interpretiert* [...]: *er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Blosse Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muss ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsen-wollende Etwas auf seinen Wert hin interpretiert* [...]. *In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.*

[69] KSA 12, 2 [147], p. 139 (VP, § 589, p. 388).

a metafizicii, Nietzsche aduce din nou în atenție faptul interpretării, cu tot ce presupune el.

„Moartea lui Dumnezeu". Eliberarea pământului

Critica metafizicii, așa cum o concepe Nietzsche, are ca moment central punerea în discuție a componentei teologice a metafizicii. Motivul „morții lui Dumnezeu" prezintă o semnificație specială. El ține nu doar de critica teologiei naturale (sau raționale), ci și de critica religiei creștine și a moralei corespunzătoare ei.

Înțeleasă în litera ei, afirmația lui Nietzsche este de-a dreptul terifiantă. Ea se vrea a fi descrierea precisă a unei stări de fapt, a unui eveniment central al istoriei europene, profund impregnată de fenomenul nihilismului. Pe scurt, aceasta înseamnă că valorile și idealurile lumii europene nu mai sunt eficiente. Mai mult, evenimentul cu pricina are origini mai adânci și mult mai vechi. Nietzsche îl identifică sub forma unei structuri de profunzime, a unei logici care susține, de la bun început, modul de a fi al omului european. Filozoful acționează aici precum un medic: constatând simptomele bolii, el depistează cauzele ei ascunse, pentru a stabili apoi tratamentul. Atunci când fundamentul valorilor europene – nimicul – este scos la suprafață, faptul cu pricina este însoțit de panică, tot așa cum certitudinea bolii îl înspăimântă pe bolnav. Însă doar conștiința maladiei îl poate convinge să suporte tratamentul. Analiza nietzscheană a lumii moderne, realizată într-un limbaj cvasimedical, precum și diagnosticul și rețeta prescrisă trebuie permanent raportate la concepția sa filozofică, în centrul căreia se află viața, înțeleasă ca voință de putere. Conform acestui scenariu „medical", afirmația privitoare

la moartea lui Dumnezeu echivalează cu constatarea prăbușirii unei întregi lumi, urmată de identificarea temeiului ei: nimicul.

Dar care anume era acea „lume"? Ea era chiar „lumea" suprasensibilă a idealurilor, care a reprezentat, vreme de mai multe secole, principala justificare a realității. Ea și-a pierdut eficiența, nemaiputând justifica modul de a fi al omului european. Istoria acestei „erori", cum o numește Nietzsche, cuprinde toate instanțele care au ocupat, pe rând, locul central al metafizicii, cel de temei al întregii existențe: Ideile, Dumnezeu, imperativul moral, progresul, fericirea, cultura și civilizația. Ideea se află în centrul cunoscutei interpretări a lui Heidegger[70], după care anunțul „morții lui Dumnezeu" presupune conștientizarea inversiunii „valorii" tuturor valorilor precedente. Valorile considerate a fi „supreme" își pierd acest statut, locul lor fiind luat, inevitabil, de cele privite în trecut ca fiind „slabe". Or, principiul acestei inversiuni este voința de putere. În interpretarea lui Heidegger, ea este voința pură și absolută care se vrea pe sine (voința de voință). Moartea lui Dumnezeu survine atunci când locul lui este ocupat de o altă instanță. Dar care este „locul" pe care-l ocupă? Altfel spus, care este funcția sa? În cadrul gândirii metafizice, locul ocupat de Dumnezeu este cel al eficienței cauzale și al conservării lumii create. Exact acest loc rămâne vacant. Odată cu epoca modernă, centrul simbolic al lumii a devenit subiectul. Când omul s-a instituit ca *ego cogito*, a cărui ultimă ipostază este voința de putere, deicidul devine inevitabil. În această privință, interpretarea lui Heidegger rămâne fidelă unui

[70] Martin Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in: *Holzwege*, 6, durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, pp. 205-263.

celebru fragment din *Știința voioasă* (§125)[71]: „Unde a plecat Dumnezeu? [...] Noi l-am ucis – voi și eu! Noi toți suntem ucigașii lui!" Nebunul care anunță moartea lui Dumnezeu unor oameni lipsiți de credință strigă neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu!" Poate că acesta este începutul remediului, sugerează Heidegger. Motivul este ușor de înțeles. Nietzsche atacă o anumită imagine asupra lui Dumnezeu, total inadecvată, și anume cea făurită de om.

Figura divinului pusă astfel în discuție este cea a unui idol moral. Ideea este susținută, cu argumente decisive, de către Jean-Luc Marion[72]. Spre deosebire de idol, care privilegiază experiența pur umană asupra divinului, transformându-l într-o ființare prezentă și disponibilă, icoana păstrează distanța dintre divin și uman, făcând vizibil chipul pe care divinul însuși îl poate arăta. Așa cum precizează Marion, divinul ne vizitează în distanța însăși, dincolo de idolii noștri sensibili și conceptuali. În termeni filozofici, dacă ființarea supremă este o instanță ce aparține metafizicii, ar trebui căutată o altă figură a divinului decât aceea a onto-teologiei. Astfel, ar fi necesară o altă experiență a divinului și, în același timp, o teologie situată în afara onto-teologiei. Oare demascarea idolilor – așa cum o realizează Nietzsche – poate elibera un spațiu neocupat de idoli? Propune ea, totodată, o altă modalitate de a proba divinul?[73] Marion susține că simpla anunțare a „morții lui Dumnezeu" este insuficientă pentru depășirea nihilismului. Recuperarea divinului,

---

[71] KSA 3, pp. 480-482 (SV, § 125, pp. 129-131). O variantă anterioară a anunțului „morții lui Dumnezeu" poate fi găsită într-un paragraf din *Călătorul și umbra sa*. *Cf.* KSA 2, pp. 590-591 (OPO, II/2, § 84, p. 398).

[72] Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, ed. II, Bernard Grasset, Paris, 1989.

[73] *Ibid.*, pp. 22-26.

așa cum o face Nietzsche, are loc în interiorul metafizicii și al nihilismului, întrucât se realizează printr-un nou idol – voința de putere. Nietzsche rămâne idolatru deoarece nu intră în distanță, ci se mulțumește cu „patosul distanței"[74]. Căci distanța absolută rezidă în faptul că nici un idol nu poate anunța viața sau moartea lui Dumnezeu, „singurul care are nemurirea, care locuiește într-o lumină de care nu te poți apropia, pe care nici un om nu L-a văzut, nici nu-L poate vedea" (*1 Timotei*, 6, 16). Dimpotrivă, patosul distanței („sentimentul distanței"), deși aflat la originea creației valorilor, ignoră de fapt distanța lui Dumnezeu, încercând să i se substituie[75]. După Marion, o experiență cu totul diferită ar fi doar aceea de a lăsa divinul să acceadă la cuvânt, să ne interpeleze acolo unde nu îl așteptăm, anume în distanța însăși. Într-un fragment al lucrării *Dincolo de bine și de rău* (§ 295), Nietzsche invocă ideea că nu filozofii acced la divin, ci divinul începe să filozofeze: „Faptul însuși că Dionysos este un filozof, și că așadar și zeii filozofează, îmi pare a fi o noutate nu lipsită de anumite riscuri, care va stârni un val de neîncredere de-a dreptul în rândul filozofilor."

---

[74] *Ibidem*. O altă opinie întâlnim la Eugen Biser, care consideră că textele lui Nietzsche conțin o destrucție a proiectului onto-teologic al metafizicii, edificat ca doctrină a ființei, regăsind sensul henologic al metafizicii, ascuns în tradiția metafizicii occidentale. *Cf.* Eugen Biser, *„Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel-Verlag, München, 1962. Ideea este susținută și de Hans Peter Balmer, „Überwundene Metaphysik? Zur Bedeutung Nietzsches in der Gegenwartsphilosophie", in: Emerich Koreth (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989, pp. 27-42. Asupra raportului cu creștinismul, a se vedea Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Édition du Cerf, Paris, 1974.

[75] Jean-Luc Marion, *op. cit.*, pp. 101-104.

Ne putem din nou întreba: oare aceasta nu este premisa unui remediu?

Anunțul „morții lui Dumnezeu" nu este un gest privat de revoltă[76], și nici dovada irefutabilă a ateismului lui Nietzsche. El este constatarea unui eveniment, poate cel mai important din istoria modernă a lumii. Ce presupune el de fapt aflăm prin intermediul a trei metafore[77]. „Cum am putut să bem marea?", se întreabă nebunul care proclamă acest fenomen epocal. Dispariția mării simbolizează negarea *infinitului*, a prezenței sale în lumea finită. „Cine ne-a dat buretele pentru a șterge întregul orizont?" După cum știm, orizontul este o metaforă a limitei, a cuprinderii lucrurilor într-un câmp în care își dobândesc conturul, determinația și forma. Dispariția orizontului simbolizează negarea acestui câmp, a lumii în care fiecare lucru ajunge la prezență. În istoria metafizicii, rolul ei l-a jucat așa-numita „lume adevărată", a cărei ultimă ipostază în cadrul modernității este, după Nietzsche, eul ca atare, cu diversele sale chipuri. În absența orizontului constrângător, omul redevine liber să dea el însuși măsura lucrurilor. În sfârșit, nebunul se întreabă: „Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanțul soarelui său?" Soarele, *analogon* al Ideii Binelui și, prin extensie, al Dumnezeului creștin, semnifică în istoria metafizicii temeiul ultim al întregii ființări.

---

[76] Franz Overbeck, prietenul lui Nietzsche, a susținut că nebunia lui Nietzsche a fost cauzată de tensiunea dintre dorința depășirii creștinismului și voința permanentă de a-l regăsi pe Dumnezeu. *Cf.* Franz Overbeck, „Erinnerungen an F. Nietzsche", in: *Die neue Rundschau*, XVII, 1906, pp. 209-231 și 320-330; *apud* Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, tr. it. Fabienne Zanussi, Éditions Universitaires & De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1991, p. 119.

[77] KSA 3, pp. 480-482 (SV, § 125, p. 130).

Dispariția sa face loc pământului însuși. Eliberat de justificarea printr-o „lume adevărată", acesta își devine suficient sieși.

În fond, moartea lui Dumnezeu poate fi percepută numai de cel care a probat, în propria viață și cu întreaga sa ființă, sentimentul divinului, fie și ca percepție a absenței acestuia. Anunțul aduce în atenție urgența căutării remediului, dezvăluind însă și posibilitatea survenirii unor „noi zei". Ideea este ilustrată în același aforism din *Știința voioasă*. Nebunul ce anunță moartea lui Dumnezeu arată și tragismul ei. „Încotro ne îndreptăm noi? [...] Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârșit? Nu ne adie golul în față? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea și încă mai multă noapte?" Dispariția soarelui aduce cu sine noaptea. Cum mai pot fi văzute acum lucrurile? Și în ce lumină? Orientarea nu devine oare imposibilă? Este omul pregătit pentru a fi el însuși sursa de lumină a întregii ființări? „Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea?" Răspunsul la întrebările nebunului este supraomul. Situația pusă în scenă de Nietzsche merită detaliată. Înainte de venirea supraomului, nebunul face anunțul epocal în lumina palidă a unui felinar. E lumina de avarie grație căreia este văzută dispariția „lumii adevărate" Doar că ea nu poate fi încă suportată, căci omul încă n-a descoperit orientarea în imanența acestei lumi, unica existentă. De aceea, nebunul devine sceptic: „La urmă el își azvârli felinarul pe jos, astfel încât se sparse în bucăți și se stinse. «Vin prea devreme, spuse apoi, nu mi-a sosit încă timpul. Această faptă uriașă mai este încă pe drum și umblă – nu a pătruns încă până în auzul oamenilor.»"[78]

[78] *Ibidem.*

În vreme ce prin critica ontologiei Nietzsche gândea ființa în relație cu devenirea și cu temporalitatea, critica pe care o face teologiei naturale aduce în atenție raportul dintre Dumnezeu și timp. Dumnezeu nu este un dat, ci survenire dinspre viitor către prezent. Divinul, înțeles în modul cel mai radical, nu este zeul moralei și al metafizicii, ci zeul care „stă să vină"

Originile și amurgul unui idol

Riguros vorbind, anunțul „morții lui Dumnezeu" nu dovedește cu necesitate ateismul celui care îl susține, dar nici nu anunță neapărat o nouă religie. Textele nu îndreptățesc nici una dintre cele două poziții, făcându-le însă posibile pe amândouă. În *Ecce homo*, vorbind despre „ateismul" său, Nietzsche afirmă că el rezultă din instinctul de a nu accepta un răspuns dinainte fixat și definitiv.

> „Dumnezeu", „nemurirea sufletului", „mântuirea", „lumea de dincolo", simple noțiuni [...]. Nu cunosc defel ateismul ca rezultat, și mai puțin ca eveniment: el rezultă la mine din instinct. Sunt prea curios, prea înclinat spre îndoială, prea cutezător pentru a accepta un răspuns gata făcut. Dumnezeu este un răspuns gata făcut, o nedelicatețe față de noi, gânditorii – ba chiar, în fond, doar o interdicție gata făcută pentru noi: nu aveți voie să gândiți.[79]

Ateismul pe care filozoful îl recunoaște rezidă, așadar, în refuzul datului. Dumnezeu ca simplu răspuns – ideea este pentru Nietzsche inacceptabilă. Critica valorilor, a idolilor, a idealurilor are ca scop refuzul mijlocirii, fie ea prin imagine, prin concept ori prin limbaj, în general[80].

---

[79] KSA 6, pp. 278-279 (EH, II, 1, p. 17).

[80] Despre originea imaginilor și a conceptelor, *cf.* KSA 1, pp. 878-881 (AM, 1, pp. 559-560). Reprezentarea în absența imaginii

Miza ei este exprimarea jocului voinței cu ea însăși în absența medierii. Adversarul lui Nietzsche este Dumnezeu ca idol, ca „stare de fapt", ca mijlocitor al vieții (al voinței de putere) cu ea însăși.

Pentru Nietzsche, Dumnezeul moralei este creația omului, așadar o simplă iluzie, o presupunere. Este o eroare umană – imagine sau simplu concept – și, totodată, o negare a vieții. Ideea poate fi probată prin numeroase fragmente:

> Și Dumnezeu – acesta, pe care l-am creat, lucrare omenească și iluzie – a fost, întocmai ca toți zeii.[81]

> Dumnezeu este o presupunere; însă eu vreau ca presupunerile voastre să nu întreacă voința voastră creatoare. [...] Oare-ați putea voi să creați un Dumnezeu? – Atunci să nu-mi vorbiți de nici un Dumnezeu!

> Dumnezeu este o presupunere: dar cine ar putea să soarbă toate durerile unei atari presupuneri, fără să moară?[82]

> Cum așa? Omul să fie doar o eroare a lui Dumnezeu? Ori Dumnezeu doar o eroare a omului?[83]

> O stare este atribuită concrescent unei persoane: afirmându-se că această stare, atunci când se ivește în noi, este acțiunea acelei persoane. Cu alte cuvinte: în constituirea psihologică a imaginii despre divinitate, o stare – pentru a fi rezultat – este personificată drept cauză.[84]

> – conceptul de „Dumnezeu" reprezintă o îndepărtare de viață, o critică, un dispreț față de viața însăși.[85]

și a conceptului este proprie artei dionisiace. Cu referire la scrierile timpurii, *cf.* Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 168.

[81] KSA 4, p. 35 (Z, p. 89).

[82] KSA 4, pp. 109-110 (Z, pp. 146-147).

[83] KSA 6, p. 60 (AI, „Maxime și săgeți", § 7, p. 454).

[84] KSA 13, 14 [124], p. 306 (VP, § 135, p. 94).

[85] KSA 13, 15 [42], p. 436 (VP, § 141, p. 101).

Afirmațiile de mai sus nu trebuie citite doar în registrul antropologic. Nietzsche este conștient de faptul că nu poate supune unei critici severe o componentă a metafizicii, cea teologică, înlocuind-o cu alta, ca și cum ar fi suficient să plaseze omul în locul lăsat vacant de către Dumnezeu. El vorbește despre „moartea lui Dumnezeu" de pe pozițiile deja câștigate prin tematizarea vieții ca voință de putere. Exact această perspectivă îi permite să procedeze genealogic chiar și în legătură cu Dumnezeu, vorbind despre „originea" acestuia[86]. Soluția problemei o aflăm în alte aforisme:

> Unica posibilitate de a menține un sens pentru conceptul de „Dumnezeu" ar fi: Dumnezeu *nu* ca forță dinamică (*treibende Kraft*), ci Dumnezeu ca *stare maximală* (*Maximal-Zustand*), ca o *epocă*: – un punct în evoluția *voinței de putere*, prin care s-ar explica atât evoluția ulterioară cât și stadiul anterior, de până la el.[87]

> „Dumnezeu" ca moment culminant: existența o eternă sacralizare și desacralizare. *Dar aici nu un apogeu al valorii, ci un apogeu al puterii.*[88]

Dumnezeu este, așadar, un simplu moment al voinței de putere. Avem aici două situații: creșterea puterii (caz în care avem de-a face, pe lângă Dumnezeul cel bun, cu o față rea a sa) sau, dimpotrivă, lipsa ori slăbirea puterii (caz în care este vorba exclusiv despre un Dumnezeu bun, dar neputincios).

> În fapt, nu există altă alternativă pentru zei: *sau* ei sunt voința de putere – și astfel vor fi zeii unui popor – *sau* sunt lipsa puterii – și atunci devin cu necesitate *buni*...[89]

---

[86] KSA 5, p. 333 (GM, II, § 23, p. 373).
[87] KSA 12, 10 [138], p. 535 (VP, § 639, p. 410).
[88] KSA 12, 9 [8], p. 343 (VP, § 712, p. 458).
[89] KSA 6, p. 183 (AC, § 16).

...Dacă Dumnezeu, pe bună dreptate, *nu* ar fi adevărul și chiar s-ar dovedi acest lucru? Dacă ar fi el vanitatea, setea de putere, nerăbdarea, spaima, iluzia extatică și îngrozită a oamenilor?[90]

Fiind un moment în evoluția voinței de putere, „un apogeu al puterii", Dumnezeul metafizicii și al moralei nu este altceva decât o exprimare a voinței de putere, mai precis una reactivă. Prin urmare, Dumnezeu este o simplă interpretare.

Exercițiul genealogic se aplică și înțelegerii religiei creștine. Originile sale se află în sentimentele omului, mai precis în starea de păcat și în sentimentul vinovăției. Or, acestea trebuie văzute ca interpretări care dau naștere, la rândul lor, altor interpretări.

...„Starea de păcat" nu este o stare de fapt, ci mai curând interpretarea unei stări de fapt, și anume a unei dispoziții fiziologice văzută dintr-o perspectivă moral-religioasă care nu mai este obligatorie pentru noi.

...„Durerea sufletească" în sine nu mi se pare nicidecum a fi o stare de fapt, ci numai o interpretare (interpretare cauzală) a unor stări de fapt care nu pot fi încă formulate exact [...].[91]

Idealul ascetic, omniprezent în religia creștină, presupune refuzul interpretării, tot așa cum în alte sfere ale faptelor umane scepticismul, fatalismul ori știința ocultează caracterul interpretativ al existenței. În acest context, refuzul cu pricina face referire la virtuțile ascetice și, în general, la negarea senzorialului. Or, a respinge senzația înseamnă a respinge pluralitatea, fără de care nu există nici interpretarea.

---

[90] KSA 3, p. 86 (A, I, § 93, p. 61).

[91] KSA 5, p. 376 (GM, III, § 16, p. 413).

...Acea renunțare la interpretare în general (la violare, ajustare, prescurtare, omitere, umplere, amplificare, falsificare și la ce mai face parte din esența interpretării) – toate acestea privite în mare exprimă la fel de bine ascetismul virtuții ca și oricare altă negare a senzualității (este de fapt numai un modus al acestei negări).[92]

Recunoscând absența lui Dumnezeu, adică ineficiența sa pentru omul modern, Nietzsche se întreabă ce funcții îndeplinea el, care era utilitatea lui pentru viață. Răspunsul nu este deloc surprinzător. Dumnezeu era garantul *fixității valorilor, motorul transformării lor* în date imuabile ce stau atât la temelia religiei, cât și a moralei. Tot el era garantul adevărului, deci al științei și al cunoașterii în general, al identității cu sine a lucrurilor, al unității lor. Dumnezeu era principiul diferenței dintre adevăr și eroare, *o specie a separației dintre lumea adevărată și cea* aparentă. El *trebuia* „ucis" pentru a dizolva separația onto-teologică dintre cele două „lumi" și cea gnoseologică dintre adevăr și eroare. În toate aceste cazuri, el îndeplinea o funcție de ordin metafizic. Este motivul pentru care „*moartea lui Dumnezeu*" antrenează un „șir lung și bogat de dărâmări, distrugeri, destrămări, răsturnări care ne stau în față"[93]. În secolul XX, modelul criticii nietzscheene nu a rămas neobservat. Critica teologiei raționale revine adesea în atenție, scopul ei principal fiind cel de a înlătura înțelegerea lui Dumnezeu ca simplu concept, așadar ca idol, pentru a scoate la iveală o experiență originară a divinului. Pentru Heidegger, bunăoară, Dumnezeul filozofilor rămâne o simplă ființare, o determinație istorică prin care ființa a fost reprezentată ca ființare supremă. Tot în spațiul fenomenologiei,

[92] KSA 5, p. 400 (GM, III, § 24, p. 435).
[93] KSA 3, p. 573 (SV, § 343, p. 212).

autori precum Michel Henry, Emmanuel Lévinas ori Jean-Luc Marion, pentru a numi doar câțiva dintre cei mai cunoscuți, încearcă să coboare la rădăcinile teologiei, pentru a pune în evidență însăși posibilitatea ca divinul să se arate, să devină fenomen. Într-un alt registru, Derrida pune în analogie deconstrucția cu teologia apofatică, sondând condițiile de posibilitate a ceea ce, prin definiție, este însuși imposibilul, incalculabilul, indeterminatul. În sfârșit, în orizontul hermeneuticii biblice, expansiunea faptului interpretării se leagă de explorarea regimului slăbit al textului sacru, care poate fi văzut la fel ca orice alt text, așadar ca ansamblu de jocuri sociale și practici de lectură, el apropiindu-se astfel de regimul mitului, care, lipsit de un text originar, se traduce permanent pe sine[94].

Despre noii zei

„Moartea lui Dumnezeu", arată Nietzsche, este evenimentul cel mai important al timpurilor moderne, cu consecințe majore asupra modului nostru de a fi. El aduce cu sine nihilismul complet, experimentat de om ca absență totală a oricărui sens deja constituit. Astfel, însă, el deschide un spațiu liber de sensuri gata fixate și de prejudecăți, un spațiu în care devin posibile noi experiențe. Din acest motiv, nihilismul nu trebuie văzut ca un eveniment negativ. Dimpotrivă, crede Nietzsche, el aduce cu sine „mai degrabă un fel nou, greu de descris, de lumină, fericire, ușurare, înseninare, încurajare, aurore"

[94] *Cf.* Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 28.

> Într-adevăr, la vestea că „vechiul Dumnezeu este mort", noi filozofii și „spiritele libere" ne simțim ca iluminați de o aurore nouă, inima noastră se revarsă de recunoștință, mirare, presimțire, așteptare – zarea ne pare în sfârșit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă, corăbiile noastre vor putea în sfârșit porni iarăși în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaștere este din nou permisă, marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că nicicând n-a existat o „mare atât de deschisă».[95]

Faptul că întreaga existență și-a pierdut sensul este asemănat ideii de non-acțiune, proprie religiei budiste. Nihilismul ca „formă europeană a budismului"[96] – prin aceasta Nietzsche încearcă să sugereze că împlinirea nihilismului anunță un nou mod de a fi. Acest „nihilism practic"[97] reprezintă, în definitiv, condiția de posibilitate a creației de noi valori și, deopotrivă, a *da*-ului spus întregii existențe.

> Noțiunea de „Dumnezeu" a constituit până acum cea mai mare *obiecție* adusă împotriva existenței... Îl negăm pe Dumnezeu, negăm responsabilitatea în Dumnezeu: abia *prin asta* mântuim lumea.[98]

Așa cum am văzut, Dumnezeu reprezintă principala figură metafizică prin care gândirea și-a găsit justificarea. În istoria filozofiei, rolul jucat de el nu este doar acela de garant al adevărului, ci și de creator al lumii. Mai precis, locul său în sistemul metafizicii a fost trasat prin două atribute: puterea nelimitată de creație și puterea de a pune ordine. Cele două atribute sunt într-un fel sinonime,

---

[95] KSA 3, p. 574 (SV, § 343, p. 213).

[96] KSA 12, 5 [71], 12, p. 216.

[97] Expresia este folosită de Manfred Riedel, „Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus", in: *Nietzsche-Studien*, Band 29, 2000, p. 79.

[98] KSA 6, p. 97 (AI, „Cele patru mari erori", § 8, p. 486).

întrucât creația lumii a fost adesea înțeleasă ca transformare a haosului în ordine.

> În jurul eroului toate se prefac în tragedie, în jurul semizeului toate devin dramă satirică; iar în jurul lui Dumnezeu toate devin – ce? „lume", poate? – [99]

Plecând de aici, Nietzsche pune următoarea întrebare: cum este posibilă lumea *acum*, în condițiile ineficienței divine sau, altfel spus, odată cu „moartea lui Dumnezeu"? Răspunsul comportă două planuri. Pe de o parte, este inaugurată astfel o discuție pe terenul cosmologiei. Căci dacă nu există un creator al lumii, trebuie gândită posibilitatea ca lumea să-și fie suficientă sieși, fiind așadar capabilă de autocreație. Dar lumea, știm deja din numeroase aforisme, trebuie concepută doar într-un mod perspectivist. Astfel apare o problemă de ordin egologic: care este eul înzestrat cu puterea de a ordona multiplul, făcând din el o lume? Nu sunt puține fragmentele în care Nietzsche critică teologia naturală din pespectiva cosmologiei.

> Chiar dacă lumea nu mai este un Dumnezeu, ea trebuie să fie astfel capabilă de o forță creativă divină, de o forță nelimitată de transformare; ea trebuie în mod intenționat să se *păzească* de a reintra în vreuna dintre vechile ei forme; ea trebuie nu doar să aibă intenția, dar și *mijloacele* pentru a se *feri* de orice repetare, ea trebuie prin urmare să-și *controleze* în fiecare clipă toate mișcările în scopul evitării țelurilor, a stărilor finale, a repetărilor – și tot alaiul de consecințe ale unui asemenea mod impardonabil și nesăbuit de a gândi sau dori.[100]

Ideea că lumea ar putea fi o forță creativă nelimitată, una care produce ceva nou prin fiecare întâlnire a forțelor

---

[99] KSA 5, p. 99 (BR, § 150, p. 90).

[100] KSA 11, 36 [15], p. 556 (VP, § 1062, p. 658).

ce o compun, reprezintă pentru Nietzsche ultima exprimare a credinței religioase conform căreia lumea se aseamănă lui Dumnezeu. Ea este înzestrată cu posibilitatea eternă de a crea. Această supoziție este însă falsă: „lumii îi lipsește capacitatea unei noutăți eterne". Ea posedă o capacitate de creație limitată, pe care o dezvoltă din propria sa imanență. Divinul nu mai este înțeles ca fiind transcendent și etern, ci ca fiind imanent, avându-și locul în însăși survenirea lumii. Divinul precedă zeilor înșiși, îi face posibili și nu dispare odată cu intrarea lor în amurg. El este însăși voința *plurală* de putere, ba chiar lumea în întregul ei, dacă o gândim ca o unică voință de putere.

Ce tip de subiect poate ordona lucrurile într-o lume, odată cu „moartea lui Dumnezeu"? Nietzsche răspunde într-un chip simplu și logic: în epoca nihilismului, are o asemenea putere doar cel care devine el însuși zeu. Accede la condiția divină numai cel căruia îi stă în putere faptul de a interpreta și de a estima lumea. *Da*-ul spus lumii aparține unui anumit zeu. Este atributul principal al lui Dionysos, zeul care afirmă pluralitatea lucrurilor. „Gândirea abisală", cea a finitudinii și a eternei reîntoarceri, are nevoie de apariția „noilor filozofi", discipoli fideli ai lui Dionysos, trecuți însă prin lecția lui Apollo. Aceștia nu vor mai fi dogmatici, cum sunt de obicei filozofii, ci vor fi adepți ai experimentelor, „ispititori"[101]. Vor afirma plenar tot ceea ce a fost și este. Vor fi conștienți că nu există un singur adevăr, universal valabil, și nici valori eterne, ci fiecare are dreptul la propriul adevăr.

> Le-ar răni orgoliul, și chiar gustul, dacă adevărul lor ar trebui să fie un adevăr pentru toți [...]. „Raționamentul meu este raționamentul *meu*: asupra lui nu are vreun drept nimeni altcineva" – va spune poate un asemenea filozof al viitorului.

[101] KSA 5, p. 59 (BR, § 42, p. 52).

„*Trebuie* să se renunțe la prostul gust de a vrea să te pui de acord cu cei mulți. Binele încetează de a mai fi bun din momentul în care ajunge pe buzele vecinului. Și cum ar fi cu putință să existe un bun comun! Cuvântul se contrazice pe sine: ceea ce poate fi posedat în comun are întotdeauna prea puțină valoare. În cele din urmă, totul va fi precum a fost dintotdeauna: lucrurile mari vor rămâne pentru cei mari, abisurile pentru cei profunzi, gingășiile pentru cei delicați și, în general și pe scurt, toate raritățile pentru cei rari." – [102]

După Nietzsche, „noii filozofi" au ca sarcină reevaluarea completă a valorilor. Inversiunea valorică este însă doar un moment al reevaluării. Scopul ei ultim constă în acceptarea liberă a tuturor celor existente. Este „da-ul" spus întregii ființări. Estimarea tuturor celor ce au fost și sunt, în scopul afirmării lor, depinde de câtă putere de creație posedă „noii filozofi", deci de voința lor de putere. Dar ea este, în același timp, o condiție a creșterii acesteia.

...Poate că adevăratul filozof trebuie să fi fost cândva el însuși critic și sceptic și dogmatic și istoric, ba chiar și poet și colecționar și călător și dezlegător de enigme și moralist și vizionar și „spirit liber" și aproape totul pe lume, pentru a parcurge întreaga circumferință a valorilor și sentimentelor umane și pentru ca, înzestrat cu o multitudine de ochi și conștiințe, să *poată* scruta cu privirea din înaltul piscurilor toate zările îndepărtate, din străfundul abisului toate înălțimile, din tainița ungherului toate întinderile. Însă toate acestea nu sunt decât condiții prealabile ale îndatoririi sale: îndatorirea, ea însăși, vrea altceva, – ea îi pretinde ca el să *creeze valori*. [...] Ei [noii filozofi] apucă cu o mână creatoare viitorul, și în mâinile lor toate cele ce există și au existat vreodată devin un mijloc, o unealtă, un baros. „Cunoașterea" lor este *creație*, creația lor este legiferare, vrerea lor de adevăr este – *voință de putere*. Există în zilele noastre asemenea filozofi? Existat-au vreodată asemenea filozofi? Nu *trebuie* oare să existe asemenea filozofi?...[103]

---

[102] KSA 5, p. 60 (BR, § 43, pp. 52-53).

[103] KSA 5, pp. 144-145 (BR, § 211, pp. 135-136).

„Noul filozof" este înzestrat cu „o mie de ochi și de conștiințe". A experimentat totul, reușind să cuprindă în propria perspectivă (în propria lume) toate lumile trecute și prezente. Interpretarea (estimarea) sa este fără rest, el ordonând sub propria „umanitate" toate perspectivele. Aceasta este de fapt o denumire generică, principiul sintezei pluralității celor existente, adânc înscris în ființa umană. „Noul filozof" asumă pluralismul din el însuși și din afara sa. În el, divinul însuși este cel care filozofează[104]. Căci divinul, simbolizat de Dionysos, afirmă permanent multiplul. „Noul filozof" este deopotrivă multiplicitate și unitate. Este sinteza multiplului și, de aceea, în el ia naștere un stil.

> ...Iar filozoful își va destăinui câte ceva din propriul său ideal afirmând: „cel mai mare este omul cel mai solitar, cel mai tăinuit, cel mai deosebit, omul aflat dincolo de Bine și de Rău, stăpânul virtuților sale, cel plin de voință; iar *măreția* să însemne: a putea fi deopotrivă multiplu și unitar, amplu și complet".[105]

Eterna reîntoarcere ca doctrină cosmologică

Într-un cunoscut aforism, Nietzsche afirmă că nu există deloc fapte, ci doar interpretări. Dacă lucrurile trebuie să se supună unei exigențe atât de severe, atunci cum mai poate fi înțeleasă lumea ca atare? Fără nici o îndoială, acest concept devine întru totul problematic. El trebuie smuls utilizării curente, precară, nereflectată, simplistă. Nu mai putem spune, în mod naiv, că lumea este suma a tot ceea ce se întâmplă, totalitatea pură și simplă a fenomenelor.

Plecând de la această idee, Nietzsche formulează, în câteva aforisme târzii, tezele cele mai însemnate privitoare

---

[104] KSA 5, p. 238 (BR, § 295, p. 228).
[105] KSA 5, p. 147 (BR, § 212, p. 138).

la versantul cosmologic (ori fizicalist) al doctrinei eternei reîntoarceri. În marginea lor poate fi reconstruit argumentul pe care aceasta se sprijină.

Totul pornește de la ideea conform căreia există o singură lume, afirmație ce reprezintă o veritabilă supoziție în tratarea temei de față. Care îi sunt însă determinațiile? Pentru a le preciza, Nietzsche a compus unul dintre aforismele sale cele mai discutate, cu care s-a și încheiat compilația postumă *Der Wille zur Macht*. După cum știm, ultimele planuri ale viitoarei lucrări nu au mai luat în calcul acest fragment[106]. Fragmentul constituie o perfectă sinteză a doctrinei eternei reîntoarceri, imposibil de formulat doar în baza textelor publicate în timpul vieții. Dată fiind complexitatea lui, acesta merită citat integral.

> Această lume: un monstru de forță, fără început, fără sfârșit, o mare eternă de forță cu ape de bronz, ce nu crește, nu scade, ce nu se destramă, ci doar se transformă, ca întreg o mărime invariabilă, o economie fără cheltuieli și pierderi, însă de asemenea fără creșteri, fără încasări, de „nimic" altceva înconjurată decât de granițele ei, nimic care să apună, să se risipească, să se extindă la infinit, ci ca forță determinată încrustată într-un spațiu determinat, dar nu într-un spațiu ce ar fi „gol" pe alocuri, mai degrabă ca forță pretutindeni, ca joc al forțelor și al valurilor de forță atât Unu cât și Multiplu, aici acumulându-se și diminuând spontan acolo, o mare de forță tălăzuind și zbătându-se în sine, transformându-se veșnic, suind

[106] Privitor la locul pe care aforismul îl ocupă în cadrul scrierilor și al gândirii lui Nietzsche din anii 1885-1887, *cf.* Mazzino Montinari, *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*, in: *Nietzsche lesen*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1982, pp. 103-104. Exegetul susține că aforismul și-a pierdut însemnătatea pentru Nietzsche în anul 1887, dovadă fiind faptul că nu figurează printre însemnările cuprinse într-o rubrică a fragmentelor eventual utilizabile, pe care a alcătuit-o la începutul lui 1887 Motivul este acela că aforismul a fost publicat, într-o variantă modificată, în *Dincolo de bine și de rău*, § 36.

veșnic înapoi cu anii fără număr ai unui ciclu, cu fluxul și refluxul formelor plăsmuite de ea, din cele mai simple gonind spre cele mai complexe, din cele mai calme, mai reci și mai împietrite spre cele mai încinse, mai sălbatice, mai contradictorii, și apoi iarăși revenind din plenitudine spre simplitate, din jocul contradicțiilor înapoi la plăcerea armoniei, încuviințându-se pe sine chiar și în această identitate a căilor și anilor ei, binecuvântându-se pe sine drept ceea ce etern trebuie să revină, ca o devenire ce nu cunoaște astâmpăr, lehamite și oboseală:– această lume dionisiacă a mea, lumea creației eterne de sine, a eternei distrugeri de sine, această lume enigmatică a dublei voluptăți, acest al meu „dincolo de bine și de rău", fără țel – decât acela care ar exista în fericirea cercului – fără voință decât buna voință a unui inel pentru sine, – vreți voi un nume pentru această lume? Un răspuns pentru toate enigmele ei? O lumină chiar pentru voi, cei mai ascunși, mai puternici, mai neînfricați, mai învăluiți în noapte? – Această lume este voința de putere – și nimic altceva! Și chiar voi înșivă sunteți această voință de putere – și nimic altceva![107]

Ce anume aflăm din acest fragment? Mai întâi, faptul că această lume, singura existentă, are ca principal atribut devenirea. Ea este chiar devenire, trecere, transformare. Iar devenirea este permanentă și eternă. Nu poate fi imaginat un moment în care ea încetează, transformându-se în opusul ei. La fel, nu poate fi imaginat un moment inițial, oarecum privilegiat, în care devenirea nu exista încă. Prin urmare, lumea ca atare, care nu este altceva decât devenire, există dintotdeauna. Problema lumii este pusă, astfel, în termenii imanenței. Lumea are în ea însăși tot ce-i trebuie pentru a-și menține modul ei de a fi.

...Ea [lumea, n.n.] devine, trece, dar nu a început niciodată să devină și nu a încetat niciodată să treacă – ea se menține în ambele... Ea trăiește din sine însăși: excrementele ei sunt hrana ei.[108]

---

[107] KSA 11, 38 [12], pp. 610-611 (VP, § 1067, pp. 662-663).
[108] KSA 13, 14 [188], p. 374 (VP, § 1066, p. 660).

Aflăm, apoi, că lumea este un „joc al forțelor și al valurilor de forță, atât Unu cât și Multiplu". Ideea poate fi înțeleasă ca încercare de a gândi o veche problemă a metafizicii, cea a tensiunii dintre unitate și multiplicitate. Este tematizată aici problema sintezei forțelor (pe care am tratat-o într-un capitol anterior), pusă însă, de această dată, la nivelul lumii în întregul ei. Mai departe, Nietzsche precizează că lumea este „un număr determinat de centre de forță", ce alcătuiesc împreună „o mărime determinată de forță"[109]. Altfel spus, întregul forțelor este invariabil. Conceptul de „întreg al lumii" reprezintă o nouă modalitate de a aduce în atenție raportul dintre unu și multiplu. Căci întregul forțelor este ceea ce am putea numi unul multiplului. Dacă recursul la ideea de întreg al lumii este marca unei tematizări în orizontul cosmologiei, atunci trebuie să acceptăm, împreună cu Eugen Fink, că Nietzsche regândește diferența ontologică drept „diferență cosmologică"

Lumea este așadar, după Nietzsche, o pluralitate determinată de forțe. Fiecare forță este finită („noi ne interzicem conceptul unei forțe infinite ca fiind incompatibil cu conceptul de «forță»"[110]) și există un număr finit al combinațiilor posibile ale forțelor (lumea „trebuie să traverseze un număr calculabil de combinații în marele joc de zaruri al existenței ei"[111]). Pentru ca teza existenței unui număr finit de centre de forță să fie perfect întemeiată, iar argumentul să fie complet, ar trebui presupusă ideea existenței unui număr finit de forțe. Această ipoteză nu poate fi găsită în aforismele autorului. Cu toate acestea, putem considera că ea derivă din enunțul con-

[109] KSA 13, 14 [188], p. 376 (VP, § 1066, p. 661).
[110] KSA 11, 36 [15], p. 557 (VP, § 1062, p. 659).
[111] KSA 13, 14 [188], p. 376 (VP, § 1066, p. 661).

form căruia întreaga mărime de forță trebuie să fie determinată. Cu alte cuvinte, întregul cuantum de forță este finit (determinat), ceea ce face ca existența unei infinități de forțe să fie imposibilă. Un cuantum finit de forță este constituit, cu necesitate, dintr-un număr finit de forțe.

Ideea cuantumului determinat de forță afirmă, în alți termeni, teza finitudinii spațiului. Deși nu există vreun aforism în care conceptul de spațiu să fie analizat în acest mod, există cel puțin indiciul că Nietzsche a fost conștient de importanța chestiunii:

> Faptul că o stare de echilibru nu a fost atinsă niciodată dovedește că ea nu este posibilă. Dar, într-un spațiu nedeterminat, ea trebuia să fi fost atinsă. La fel și într-un spațiu sferic. *Forma* spațiului trebuie să fie cauza mișcării eterne și în cele din urmă a oricărei „imperfecțiuni".[112]

> Presupunând că lumea ar dispune de Un cuantum de forță, este evident că fiecare transfer de putere într-un loc oarecare afectează întregul sistem – deci, în afară de cauzalitatea *succesivă*, ar fi dată și o interdependență *sincronică*.[113]

Argumentul are o continuare evidentă. Tot într-un fragment târziu, întâlnim ideea conform căreia timpul, ce ține de „esența" acestei lumi, este fără început și fără sfârșit: „A refuta «atemporalul». [...] «Transformarea» face parte din esență, prin urmare și temporalitatea: fapt prin care necesitatea transformării este însă încă o dată instituită conceptual."[114] Prin urmare, este necesar ca toate combinațiile posibile ale forțelor să se realizeze. Mai mult decât atât, în virtutea aceleiași proprietăți a timpului, toate aceste combinații revin de o infinitate de ori.

---

[112] KSA 11, 35 [54], p. 536 (VP, § 1064, p. 659).
[113] KSA 12, 2 [143], p. 137 (VP, § 638, p. 409).
[114] KSA 11, 35 [55], p. 537 (VP, § 1064, pp. 659-660).

> Într-un timp infinit orice combinație posibilă ar fi atinsă la un moment dat; mai mult: ea ar fi atinsă de infinite ori. Și întrucât, între fiecare combinație și revenirea ei ulterioară ar trebui să se fi scurs în general tot restul combinațiilor posibile, iar, pe de altă parte, fiecare dintre aceste combinații determină în aceeași ordine întreaga suită a combinațiilor, s-ar demonstra astfel existența unui ciclu care s-a repetat deja infinit și care își joacă jocul *in infinitum*.[115]

Aceasta este concepția nietzscheană asupra eternei reîntoarceri. Coerența fragmentelor citate dovedește faptul că filozoful a fost interesat să construiască schița unei teorii cosmologice. Îi putem astfel da dreptate lui Eugen Fink, care susține că replica dată de Nietzsche metafizicii constă tocmai în această teorie cosmologică[116]. Cu toate acestea, după cum vom arăta, teoria cosmologică nu poate fi gândită independent de ipoteza perspectivistă.

O teză fundamentală a lui Nietzsche afirmă că nu există un principiu transcendent lumii care ar regiza din umbră modul ei de a fi. Dimpotrivă, lumea este „creație eternă de sine" și „distrugere eternă de sine". Împotriva oricărei transcendențe, filozoful afirmă imanența radicală a lumii[117]. Forțele care alcătuiesc lumea se combină neîncetat, constituind „marele joc de zaruri al existenței ei"

---

[115] KSA 13, 14 [188], p. 376 (VP, § 1066, pp. 661-662).

[116] După Fink, Nietzsche se eliberează de metafizica tradițională grație filozofiei sale cosmologice, în cadrele căreia ființa și devenirea sunt gândite ca joc. *Cf.* Eugen Fink, *op. cit.*, pp. 179-189.

[117] Despre problema imanenței radicale a lumii, a se vedea și Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Band 1, pp. 460-461. Privitor la aceeași chestiune, s-a spus că Nietzsche recâștigă în plan filozofic „lumitatea lumii" prin destrucția oricărui principiu transcendent, grație căreia redevine posibilă creația viitoare de noi imagini asupra lumii. *Cf.* Tassos Bougas, „Nietzsche und die Verweltlichung der

Mai mult, arată autorul, lumea însăși este cea care generează jocul forțelor, cu toate combinațiile lor. Ea este adevărata condiție de existență a lucrurilor. În calitate de joc, lumea este „o operă de artă ce se zămislește singură"[118]. Cu alte cuvinte, ea este o operă de artă la originea căreia nu se află nici un „artist"

Unii interpreți au susținut că prin conceptul de joc și, totodată, prin valorizarea experienței estetice Nietzsche configurează o metafizică estetică. S-a spus, în acest sens, că el realizează acest lucru prin recuperarea conceptului prerațional de joc[119], sau prin reînnoirea estetică a mitului, văzut ca alteritate a rațiunii[120]. Ideea care derivă din analiza precedentă ni se pare a fi însă alta: înțelegând lumea ca joc al forțelor, Nietzsche identifică pur și simplu condițiile de posibilitate ale lucrurilor.

Welt", in: Mihailo Djurić & Josef Simon (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1984, pp. 29 *sq*. Despre „metafizica imanentistă" a lui Nietzsche scriu exegeți precum Arthur Danto, Peter Poellner, Michel Haar și mulți alții. Danto, bunăoară, aduce în atenție faptul că Nietzsche este profund anti-esențialist, iar teoria voințelor de putere, obligatoriu plurale, constituie baza pornind de la care acesta întreprinde o critică radicală a metafizicii anterioare. *Cf.* Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillen, New York/London, 1963, p. 80. Teza lui Danto este reluată de Peter Poellner, care vorbește despre o „metafizică a voinței de putere", dar precizează că expresia nu trebuie luată în sensul prezenței unui sistem metafizic, întrucât voința de putere este un concept pus în discuție de către Nietzsche la fel de temeinic precum toate celelalte noțiuni metafizice. *Cf.* Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 266-305.

[118] KSA 12, 2 [114], p. 119 (VP, § 796, p. 507).

[119] Mihai I. Spăriosu, *op. cit.*, pp. 71-100.

[120] Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 95-97.

Lumea ca experiment perspectivist

Limbajul în care este formulată doctrina eternei reîntoarceri este unul fizicalist, în acord cu cel al teoriilor moderne ale naturii. Ideea ei esențială este însă contrară acestor concepții. Lumea nu poate fi concepută ca și cum ne-am situa în afara ei, așa cum fac aceste teorii. Ne aflăm permanent în același câmp al puterii cu lumea însăși. Din acest motiv, ea este doar lumea „așa cum se arată în propria noastră oglindă" Cu alte cuvinte, ea este o perspectivă. Căci lumea nu este doar un joc al forțelor, ci unul al voințelor de putere. Relația dintre teoria eternei reîntoarceri și cea a voinței de putere este explicit formulată în fragmentul citat la început. După cum știm, modul de a fi al voinței de putere este, în principiu cel puțin, pur afirmativ. Ea este o permanentă creație de noi forme, un joc liber. Iată doar câteva fragmente care ilustrează ideea în discuție:

> Când o să fiți o *singură* voință care vrea și această-ntoarcere dinspre tot ceea ce este necesar o să vă fie chiar necesitate: atunci se naște-n voi virtutea.[121]

> Pasiunea de a domina: dar pentru ce să-i spunem pasiune acestei înălțări care râvnește la putere? Într-adevăr, nimic bolnav și pătimaș nu-ncape-ntr-o asemenea-nălțare și plăcere![122]

> „Virtutea care dăruiește" – cândva așa numit-a Zarathustra inexprimabilul.[123]

Pentru Nietzsche, necesitatea nu este opusul contingenței, ci un derivat al acesteia. Ea rezultă din hazardul forțelor (și al voințelor de putere), din combinarea lor întâmplătoare. Afirmația nevinovată a pluralității, accep-

---

[121] KSA 4, p. 99 (Z, p. 137).
[122] KSA 4, p. 238 (Z, p. 261).
[123] *Ibidem*.

tarea tuturor lucrurilor, dansul, râsul creator, jocul de zaruri „la masa zeiască a pământului", acela care face ca toate existențele să se întoarcă veșnic, iată care sunt trăsăturile unei gândiri care afirmă viața și transformă negația în afirmație. Simbolul ei este însuși Dionysos, zeul pluralității, al scindării, al fragmentării, al măștilor, al interpretărilor.

În temeiul relației dintre eterna reîntoarcere și voința de putere, Nietzsche explicitează caracterul perspectivist al existenței. Aceasta presupune, înainte de toate, că nu există o lume „în sine", ci doar o lume a relației (*Relations-Welt*).

> ...Lumea, independent de condiția noastră de a trăi în ea, lumea pe care noi *nu* am redus-o la existența noastră, la logica și prejudecățile noastre psihologice, *nu* există ca lume „în sine"; ea este în mod esențial o lume a relației; ea are, în funcție de împrejurări, un *chip diferit* privită din fiecare punct; ființa ei este alta, în mod esențial, în fiecare punct: ea apasă asupra fiecărui punct, fiecare punct i se împotrivește – iar aceste totalizări sunt, în orice caz, cu totul *incongruente*.[124]

> Fiecare centru de forță are pentru întregul rest propria perspectivă, adică propria valorizare bine determinată, propria formă de acțiune, propria formă de împotrivire. „Lumea aparentă" se reduce, prin urmare, la o formă specifică de acțiune asupra lumii ce își are originea într-un centru. Or, nu există nici o altă formă de acțiune: iar „lumea" este doar un cuvânt pentru jocul de ansamblu al acestor acțiuni. Realitatea constă tocmai în această acțiune și reacțiune particulară a fiecărui element față de întreg.[125]

> Lumea constă din astfel de ființe vii, și pentru fiecare dintre acestea există un mic ungher din care simte o lipsă, percepe, vede ori nu vede.[126]

---

[124] KSA 13: 14 [93], p. 271 (VP, § 568, p. 367).

[125] KSA 13, 14 [184], p. 371 (VP, § 567, p. 366).

[126] KSA 12, 7 [1], p. 249. Conceptul de „ființă vie" (*lebendes Wesen*) se referă la centrele sau organizările de forță.

Perspectivismul, așadar, rezidă în faptul că fiecare centru de forță constituie din sine însuși întreaga lume. Tocmai de aceea, lumea este o interpretare. Fiecare centru tinde să-și extindă forța asupra celorlalte centre de forță, care au, la rândul lor, tendințe similare. Lumea este însăși disputa lor, adică o permanentă acțiune și reacțiune. Din acest motiv, ea constă într-o dispută neîncetată a interpretărilor (sau într-un joc al interpretărilor). Însă acestea din urmă sunt, de fapt, interpretări ale altor interpretări, și nu ale unui lucru „în sine". Disputa cu pricina apare diferit dinspre fiecare voință de putere. O perspectivă devine „lume" atunci când voința de putere vrea toate cele existente, spunând „da" întregii ființări. Însă orice voință de putere vrea aceasta. Fiecare centru de forță se exprimă în exact această manieră, și nu doar omul. Lumea ca perspectivă – aceasta este, prin urmare, singura reală.

> ...Tocmai *perspectivismul* necesar în virtutea căruia fiecare centru de forță – iar nu doar omul – construiește *din sine însuși* întreg restul lumii, cu alte cuvinte îl măsoară, îl pipăie, îl modelează prin forța proprie...[127]

> *Perspectivismul este doar o formă complexă de specificitate.* Reprezentarea mea este că fiecare corp specific tinde să domine întregul spațiu și să-și extindă forța proprie – (voința sa de putere) și să respingă tot ceea ce se opune extinderii sale. Însă el se lovește permanent de tendințele identice ale altor corpuri, sfârșind prin a se pune de acord, „a se uni" cu cele care îi sunt suficient de înrudite: – *astfel ele conspiră ulterior împreună pentru putere.* Iar procesul merge mai departe...[128]

Aforismele târzii ne înfățișează o doctrină cosmologică perfect coerentă, expusă în termeni fizicaliști[129]. Ea

---

[127] KSA 13, 14 [186], p. 373 (VP, § 636, p. 409).

[128] KSA 13, 14 [186], pp. 373-374 (VP, § 636, p. 409).

[129] Teoria aceasta aparține, după Günter Abel, tradiției dinamismului și energetismului, inaugurată de Leibniz și care a jucat un

nu este însă o poziție „științifică", o teorie care explică realitatea „în sine" Nietzsche adoptă perspectivismul într-un mod atât de radical, încât respectiva teorie este, pentru el, un simplu punct de vedere, propria sa perspectivă. Ne putem astfel explica motivul pentru care ne avertizează, în mai multe rânduri, că el vorbește despre lume așa cum aceasta se prezintă „în propria lui oglindă". Ca urmare, doctrina eternei reîntoarceri trebuie privită și din unghiul de vedere al umanului. Atunci când în joc este însăși ființa umană, afirmarea dionisiacă a lumii în întregul ei este chemată să exprime un mod de a fi. Eterna reîntoarcere devine, astfel, o „filozofie experimentală" Sarcina de a experimenta, pe care filozoful o poate împlini doar prin suspendarea tuturor pozițiilor teoretice solidificate și prin abandonarea iluziei cunoașterii depline, trebuie pusă în relație cu întrebările pe care el și le pune. După cum arată Walter Kaufmann, „întrebările care permit experimentul sunt, în opinia lui Nietzsche, acele întrebări la care poate răspunde: «*Versuchen wir's!*» [...] A experimenta implică a testa un răspuns încercând să trăim în conformitate cu el"[130].

---

rol important în trecerea de la fizica clasică, situată în paradigma Galilei-Newton, la fizica modernă a secolului XX. De aceea, Nietzsche nu vede nici o contradicție între tezele sale filozofice și rezultatele științelor. *Cf.* Günter Abel, „Wissenschaft und Kunst", in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1986, pp. 10-11.

[130] *Cf.* Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, ed. cit., p. 89. Exegeza lui Kaufmann a dat naștere unei interesante orientări interpretative în Statele Unite, axată pe ideea conform căreia principala miză a filozofiei nietzscheene este autocreația prin intermediul experimentului literar. A se vedea, în acest sens: Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, ed. cit.; Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, ed. cit.; Henry

Proiectul nietzschean, centrat pe ideea interpretării perspectiviste, poate fi citit ca o hermeneutică existențială. „Da-ul" spus întregii ființări derivă dintr-o atitudine specială, anume din credința în „lipsa de vină" a devenirii[131].

> O *filozofie experimentală* de felul celei pe care o trăiesc eu anticipează în mod euristic chiar posibilitățile nihilismului principial: fără a spune astfel că ea ar rămâne la o negare, la un Nu, la o voință de Nu. Ea vrea mai degrabă să-și taie un drum spre opusul acestora – spre un *Da dionisiac* față de lume așa cum este ea, fără a eluda, a excepta și a selecta vreun aspect oarecare –, o asemenea filozofie vrea eterna reîntoarcere: – aceleași lucruri, aceeași logică a conexiunii. Starea supremă pe care

---

Staten, *Nietzsche's Voice*, Cornell University Press, Ithaca, 1990. O privire asupra filiației ideatice existente între interpretările celor trei autori, precum și între ele și cea a lui Walter Kaufmann, poate fi găsită la Stanley Corngold, „The Subject of Nietzsche: Danto, Nehamas, Staten", in: Manfred Pütz (ed.), *Nietzsche in American Literature and Thought*, Camden House, Columbia, 1995, pp. 263-277. Despre întreaga situație a receptării lui Nietzsche în Statele Unite poate fi consultat textul introductiv al lui Manfred Pütz, „Nietzsche in America: An Introduction", in: Manfred Pütz (ed.), *op. cit.*, pp. 1-17 Pentru situația de până în 1983, Bernd Magnus a decelat trei mari orientări ale literaturii americane asupra lui Nietzsche: „analitică", „deconstructivistă" și „reconstructivistă", tipologie care, în opinia lui Manfred Pütz, este valabilă și pentru majoritatea textelor care au apărut ulterior. *Cf.* Bernd Magnus, „Nietzsche Today: A View from America", in: *International Studies in Philosophy*, 15, 2, 1983, pp. 95-103. Ideea conform căreia Nietzsche trasează filozofiei sarcina unei permanente depășiri de sine, a unei înnoiri continue prin lupta împotriva adevărurilor impuse, se întâlnește și la alți exegeți: Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlen Verlag, Köln/Wien, 1980; Walter Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

[131] Pentru această chestiune, a se vedea, de exemplu, KSA 6, p. 97 (AI, „Cele patru mari erori", § 8, p. 486).

o poate atinge un filozof: raportarea dionisiacă la existență –: formula mea pentru această raportare este *amor fati*.[132]

...Idealul celui mai impulsiv, celui mai viabil om, care consimte la această lume mai mult decât toți ceilalți, cel care s-a deprins nu numai să accepte și să rabde cele ce au fost și sunt, ci dorește să le revadă *așa cum au fost și sunt*, în vecii vecilor, cel care, nesățios, adresează un *da capo* nu numai lui însuși, ci întregii piese, întregului spectacol, și nu doar unui spectacol anume, ci de fapt celui care are nevoie tocmai de acest spectacol – și îl face necesar: căci are iarăși și iarăși nevoie de el însuși – și se face necesar – Dar cum? Nu cumva acesta este – *circulus vitiosus deus*?[133]

A dori eterna reîntoarcere a propriei vieți, pe lângă cea a întregului spectacol al existenței, este o idee „divină", insistă Nietzsche. A trăi încă o dată (sau chiar de nenumărate ori) această viață, exact așa cum am trăit-o, cu toate suferințele și plăcerile ei – acesta este un gând care modifică datele vieții și întregul nostru comportament, pentru că schimbă sensul voinței, făcând din ea o voință eliberată de scopuri minore. „Sau cât ar trebui să te iubești pe tine însuți și viața pentru a nu mai cere nimic decât această ultimă și eternă confirmare și pecetluire?"[134] În câteva aforisme, ideea este expusă uzând de problematica interpretării și de teza perspectivistă.

Faptul că *valoarea* lumii constă în interpretarea noastră – (că, poate, altundeva sunt posibile și alte interpretări decât cele umane –), că interpretările de până acum sunt evaluări perspectivale în virtutea cărora noi ne menținem în viață, respectiv în interiorul voinței de putere, de creștere a puterii, că fiecare *înălțare a omului* aduce cu sine depășirea interpretărilor

---

[132] KSA 13, 16 [32], p. 492 (VP, § 1041, p. 646).

[133] KSA 5, p. 75 (BR, § 56, pp. 65-66). A se vedea și KSA 4, pp. 197-202 (Z, pp. 222-228).

[134] KSA 3, p. 570 (SV, § 341, p. 209).

mai restrânse, că fiecare nouă întărire și amplificare a puterii deschide noi perspective și te cheamă să crezi în noi orizonturi – aceasta este ceea ce străbate scrierile mele. Lumea *de care suntem interesați* este falsă, cu alte cuvinte ea nu este o stare de fapt, ci o invenție și o rotunjire a unei sume anemice de observații; ea este „în curs", supusă devenirii, o falsitate ce se redimensionează mereu, ce nu se apropie niciodată de adevăr: – pentru că nu există „adevăr".[135]

A afirma că lumea este o perspectivă (o interpretare) echivalează cu a spune că ea este o pluralitate de interpretări care, deși parțiale, limitate, unele dintre ele chiar reactive, au fost ori sunt necesare vieții. Deși nu există o interpretare supraordonată și atotcuprinzătoare, fiecare perspectivă particulară este în felul ei integratoare. Interpretările perspectiviste diferă între ele: unele sunt mai restrânse, altele mai cuprinzătoare, în funcție de gradul de putere care se exprimă prin ele. „Înălțarea omului", despre care vorbește Nietzsche în aforismul citat, înseamnă tocmai creșterea puterii. Iar sporirea puterii aduce cu sine noi perspective, precum și îmbogățirea fiecăreia, creșterea puterii încorporate de ea. Urmarea este perfect logică: dacă puterea cuiva crește, lumea sa e tot mai bogată, mai densă în noi perspective și interpretări. Omul, care nu este altceva decât o configurație a forțelor, descoperă în sine însuși o lume perspectivistă datorită faptului că vrea reîntoarcerea eternă a tuturor trăirilor sale esențiale.

Lumea este din ce în ce mai plină pentru acela care se ridică pe scara umanității; îi sunt aruncate din ce în ce mai multe undițe ale interesului, mulțimea atracțiilor sale este într-o neîncetată creștere și de asemenea mulțimea feluritelor sale plăceri și neplăceri [...]. Noi, cei care simțim gândind, suntem aceia care *înfăptuiesc* într-adevăr și neîncetat ceva ce încă nu există – o întreagă lume în veșnică îmbogățire de aprecieri,

[135] KSA 12, 2 [108], p. 114 (VP, § 616, pp. 396-397).

culori, însemnătăți, perspective, trepte de valori, de afirmări și negări. [...] Numai noi am fost cei care au creat lumea *care-l interesează pe om*![136]

Noul nostru „infinit" [...] Lumea ne-a devenit, mai degrabă, încă o dată „nesfârșită", în măsura în care nu putem respinge posibilitatea că ea *cuprinde în sine interpretări infinite*.[137]

Ideea perspectivismului pune în relație cele două aspecte ale eternei reîntoarceri: cel fizicalist (cosmologic) și cel experimental (etic, existențial). De aceea, nu există nici o contradicție între sensurile pe care le are conceptul de „lume"[138]. Lumea este o multiplicitate (a centrelor de forță și a combinațiilor de forță), dar este în același timp o unitate (ca totalitate a acestor centre de forță, adică „o mărime determinată de forță"). Ideea amintește de analiza conceptului de lume realizată de Gadamer, pentru care raportul omului cu lumea în întregul ei este mediat lingvistic. A avea o lume, arată el, înseamnă a avea o limbă. Centrul de interes al problemei amintite se mută,

---

[136] KSA 3, p. 540 (SV, § 301, p. 182).

[137] KSA 3, p. 627 (SV, § 374, p. 261).

[138] Dedublarea doctrinei eternei reîntoarceri într-o teorie cosmologică și una „existențială" a fost pusă pentru prima dată în evidență de către Karl Löwith, în cunoscuta sa lucrare *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (apărută în 1935 și republicată, într-o variantă revizuită, în 1956). După Löwith, cei doi versanți ai teoriei eternei reîntoarceri se află într-o profundă contradicție, exegetul neintuind cum anume este posibilă voința de eternizare a existenței, specifică omului modern, pe bazele unei teorii cosmologice a circularității lumii, avându-și originea în gândirea antică. *Cf.* Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner, Hamburg, 1978. După Pierre Klossowski, eterna reîntoarcere a fost inițial o stare de spirit a lui Nietzsche, devenind cu timpul o idee teoretică. *Cf.* Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1968, pp. 94-98.

astfel, către lume ca mod de a fi al omului. Exact această idee reprezintă, credem, și consecința nespusă a analizei nietzscheene, purtată însă în alți termeni și pe un alt plan.

Pentru a exprima ideea eternei reîntoarceri, Nietzsche uzează de o reprezentare geometrică, și anume cea a cercului[139]. Istoria acestei reprezentări este de-a dreptul fascinantă. Schițând-o, am putea înțelege specificul tematizării nietzscheene. În diverse epoci și paradigme culturale, această imagine a primit diferite interpretări, îndeosebi datorită simbolisticii atribuite centrului și circumferinței (sau periferiei) cercului. În lumea creștină, centrul cercului semnifica unitatea divină, din care iradiază toate energiile ei, circumferința desemnând eternitatea divinității și, totodată, faptul că ea cuprinde în sine întreaga creație. Interpretarea poate fi întâlnită, de pildă, la Dionisie Areopagitul. Mai târziu, Nicolaus Cusanus susținea ideea identității dintre Dumnezeu ca minimum, adică punct central, și Dumnezeu ca maximum, sau sferă atotcuprinzătoare a existenței. În timp, apare tot mai des metafora cercului (sau a sferei) cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri. Odată cu modernitatea, centrul nu mai simbolizează unitatea divină, ci eul, caracterizat printr-o nestăvilită tendință de extindere către periferie. Este tema favorită a romanticilor, înainte de toate. Sau, dimpotrivă, tot în epoca modernă, centrul poate reprezenta universul, eului rămânându-i doar periferia, precum în varianta pascaliană a metaforei amintite. Imaginea este prezentă și în aforismele lui Nietzsche. Pentru el, așa cum am arătat, nu există un centru absolut al lumii, ci o pluralitate de centre de forță. Altfel spus, centrul se află

[139] Pentru istoria metaforei cercului, *cf.* Georges Poulet, *Metamorfozele cercului*, traducere de Irina Bădescu și Angela Martin, Editura Univers, București, 1987.

pretutindeni. Din orice astfel de centru poate lua naștere o lume. De asemenea, fiecare centru poate deveni periferie, iar orice periferie poate deveni centru. Periferia nu se află nicăieri tocmai pentru că nu mai există un centru absolut, în raport cu care ceva să poată fi definit ca periferie. Dincolo de această manieră paradoxală de a înțelege relația dintre centru și margine, este evident faptul că metafora amintită accentuează pariul pe care Nietzsche îl pune pe devenire și, nu în ultimul rând, pe temporalitatea „eternă" a lumii:

> Ființa-ncepe-n fiecare clipă; în jurul oricărui Aici se-nvârte sfera lui Acolo. Iar centrul este pretutindeni. Drumul eternității este curb.[140]

Cercul simbolizează deci întregul lumii, care nu este configurat în chip definitiv, ci rămâne întru totul deschis. Căci tocmai el face posibile noile combinații de forțe, asemănătoare combinațiilor unui joc de zaruri jucat la nesfârșit. Deși zarurile sunt aceleași, combinațiile rezultate prin aruncarea lor sunt diferite. În acest joc atotcuprinzător, eul își pierde locul central pe care i l-a alocat modernitatea. Nu mai este un spectator dezinteresat, contemplând din afară întregul joc cosmic. Dimpotrivă, este o mică parte a acestuia, aflată în relație cu celelalte părți și totodată cu întregul.

Eul ca iluzie. Experiența finitudinii

Modernitatea este epoca filozofiei subiectului, cum deseori s-a spus. Pentru prima oară, Nietzsche pune în discuție toate ipostazele eului în care gândirea modernă și-a centrat, succesiv, discursul. Tot pentru întâia oară

[140] KSA 4, p. 273 (Z, p. 292).

apare, la el, ipoteza finitudinii radicale a subiectului. Eul transcendental, conștiința de sine, spiritul, eul monadic, sufletul, eul absolut etc., toate aceste „centralități" metafizice ale modernității au devenit problematice.

> Nu există nici „spirit", nici rațiune, nici gândire, nici conștiință, nici suflet, nici voință, nici „adevăr": toate sunt ficțiuni inutilizabile.[141]

Nietzsche știe bine faptul că, punând în discuție aceste idealuri, demontându-le, dovedindu-le precaritatea, atacă însuși miezul gândirii moderne. Pasul era absolut necesar. Căci, odată cu modernitatea, „lumea adevărată" s-a repliat înăuntrul subiectului, în calitate de unitate perfectă a acestuia. În modernitate, subiectul a devenit principiul diferenței dintre cele două lumi, așa cum înainte principiul ei era Dumnezeu. Cele două instanțe, Dumnezeu și subiectul, au jucat succesiv roluri asemănătoare, ocupând pe rând locul simbolic de garant al cunoașterii. Sau, în termenii autorului, ele au îndeplinit rolul de principiu (sau criteriu) al diferenței dintre lumea adevărată și cea aparentă. Astfel, atunci când Nietzsche încearcă să sfărâme unitatea și supremația fiecăruia dintre cele două principii, el pune în joc destrucția a două momente diferite din istoria filozofiei.

Ca orice ideal, eul este o înșelătorie[142]. Afirmând acest lucru, autorul face referire la înțelegerea curentă a eului în discursul modernității, și anume la conceperea acestuia ca unitate logică. Altfel spus, eul ar fi identic în toate actele sale. Îndoiala, înțelegerea, voința, imaginația, simțirea, deci principalele acte ale eului enumerate de către Descartes, au în comun eul cugetător, un veritabil nucleu

[141] KSA 13, 14 [122], pp. 301-302 (VP, § 480, p. 316).
[142] KSA 6, p. 305 (EH, p. 35).

al lor, perfect unitar și identic sieși[143]. Mulțimea reprezentărilor prin care luăm cunoștință de diversul sensibil este, în paradigmă kantiană de această dată, unificată sintetic de către un eu unitar, perfect identic sieși, echivalat de către Kant cu intelectul însuși[144]. Problema este semnificativă și pentru Nietzsche. Doar că unificarea prin sinteză, actul esențial al eului în scenariile moderne, nu poate fi decât simplă aparență. Mai bine spus, aici se află originea unei enorme înșelătorii. Identitatea și unitatea eului, închipuite de modernitate, reprezintă modelul exemplar după care noi construim, printr-o falsificare, iluzia identității și a unității lucrurilor. În același fel apar toate iluziile „datului". După Nietzsche, credința în eu stă la baza credinței în substanță și în lucru în sine. Toate pozitivitățile metafizicii clasice și moderne derivă de aici. Din acest motiv, este necesar să existe o profundă legătură între înțelesul modern (raționalist) al eului și logica însăși. Ambele – logica și metafizica subiectului – se află în căutarea justificării ultime a identității (a „cazurilor identice").

> Dacă „există o singură ființă, eul" și toate celelalte „ființări" sunt făcute după imaginea sa, – dacă, în cele din urmă, credința în „eu" stă sau cade împreună cu credința în logică, adică în adevărul metafizic al categoriilor rațiunii: dacă pe de altă parte eul se dovedește a fi ceva *care devine*; atunci – [145]

> *Subiectul*: aceasta este terminologia credinței noastre într-o *unitate* subiacentă tuturor momentelor diferite ale sentimentului

---

[143] René Descartes, *Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, in: *Două tratate filozofice*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 247-259.

[144] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., pp. 136-141 (*Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 128-135). *Cf.* și Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, ed. III, PUF, Paris, 1994, p. 25.

[145] KSA 12, 7 [55], pp. 313-314 (VP, § 519, p. 335).

maxim de realitate [...]. „Subiectul" este ficțiunea potrivit căreia o multitudine de stări identice în noi ar fi efectul unui singur substrat: dar *noi* suntem cei care am *creat* „identitatea" acestor stări; *identificarea* și *ajustarea* acestora constituie *faptul real*, iar nu identitatea (– aceasta trebuie mai degrabă *contestată* –).[146]

Ținta criticii nietzscheene este, după cum vedem, mai ales înțelegerea raționalistă a eului. În istoria „falsificării" raționaliste inaugurată de Socrate, modernitatea joacă un rol decisiv prin aducerea eului la statutul de temei al existenței și al cunoașterii. Împotriva acestui accent, trebuie să acceptăm că așa-zisa „certitudine nemijlocită" a „Sinelui" este iluzorie. Presupusa unitate a eului cugetător, postulată de către Descartes și asumată de toți filozofii moderni, ascunde în fapt o luxuriantă multiplicitate.

Mai există încă cercetători inofensivi ai Sinelui care cred în „certitudini nemijlocite", spre exemplu „eu gândesc", sau, cum era cazul superstiției lui Schopenhauer, „eu vreau": de parcă în acest caz cunoașterea ar fi reușit să-și sesizeze obiectul în stare pură și nudă, în chip de „lucru în sine", fără vreo falsificare din partea subiectului și nici din partea obiectului. Dar „certitudinea nemijlocită", precum și „cunoașterea absolută" sau „lucrul în sine" conțin o *contradictio in adjecto*, și voi repeta de o sută de ori: ar trebui să ne eliberăm în sfârșit de ispita cuvintelor![147]

După cum rezultă din fragmentul citat, cuvintele sunt cele care ne ispitesc să credem în subiect. Mai mult, limbajul în întregul lui este vinovat de credința în identitatea logică a eului. Gramatica, o involuntară „metafizică populară"[148], ne-a creat obișnuința de a nu putea concepe

[146] KSA 12, 10 [19], p. 465 (VP, § 485, p. 319). Despre subiect ca „aparență" tratează și Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect*, ed. cit., p. 41.

[147] KSA 5, p. 29 (BR, § 16, p. 23).

[148] KSA 3, p. 593 (SV, § 354, p. 230).

un act în el însuși, fără a presupune un subiect al acțiunii. Un bun exemplu îl reprezintă principiul cartezian al eului cugetător. Din cauza habitudinii gramaticale, ne închipuim existența eului întrucât ne vedem obligați să concepem existența unui dat prim al procesului gândirii. Deși observăm doar procesul, ne imaginăm că există un subiect al său, un actant din care acesta izvorăște, o cauză a sa: „ceva care gândește". Printr-o a doua interpretare, echivalăm acest „ceva" cu eul însuși. Toate obișnuințele metafizicii, în fond, derivă din regulile stricte ale gramaticii. După Nietzsche, noi transpunem inconștient aceste norme, simple obișnuințe de folosire a limbajului, în idei de natură metafizică. Prin constrângerea de a lega predicatul de subiect, gramatica ne învață să credem că aceeași operație este valabilă peste tot, inclusiv în cazul acțiunilor reale. Eul, presupusa cauză a gândirii, este un sens introdus de noi, fără legătură cu procesul însuși. Altfel spus, este o simplă interpretare a procesului, trecută de noi permanent sub tăcere.

> ...A spune că „eu" este condiția predicatului „gândesc" înseamnă o *falsificare* a stării de fapt. Ceva gândește: însă a spune că acest „ceva" este însuși acel bătrân și ilustru „Eu" este, exprimat cu îngăduință, doar o ipoteză, o afirmație, în nici un caz o „certitudine nemijlocită". În fine, afirmând că „ceva gândește" s-a spus deja prea mult: acest „ceva" conține de-acum o interpretare a procesului și nu aparține procesului însuși. Se raționează potrivit rutinei gramaticale: „A gândi este o acțiune, toate acțiunile presupun un subiect activ, așadar –".[149]

În cazul de față, arată Nietzsche, avem de-a face cu eroarea inversării cauzei și a efectului. Procesul gândirii este cauza credinței în subiect. Însă noi luăm acest efect (eul) drept cauză a procesului, transformându-l pe cel din

[149] KSA 5, p. 31 (BR, § 17, pp. 24-25).

urmă într-un efect al acestei cauze imaginare. Inversiunea cauzei și a efectului este, de fapt, cronologică. Nu putem gândi cauzalitatea independent de ideea curgerii liniare a timpului. Dacă n-ar exista timpul, n-ar exista nici credința în cauze și efecte. Mai mult, crede Nietzsche, cauzalitatea există doar la nivel discursiv. Ea este un efect de limbaj, o interpretare. Interpretarea cauzală a lucrurilor este în realitate un trop, o simplă obișnuință gramaticală. Din aceste considerente, am putea spune, împreună cu Paul Ricœur, că reducția tropologică nietzscheană este mult mai radicală decât reducția carteziană: „trebuie să vedem în anti-*Cogito*-ul lui Nietzsche nu inversul *Cogito*-ului cartezian, ci destrucția întrebării la care *Cogito*-ul a reprezentat un răspuns absolut"[150]. Spre deosebire de metoda carteziană, experimentul genealogic nietzschean nu ajunge la certitudine, ci, dimpotrivă, la asumarea incertitudinii. El nu este o cale pentru obținerea de rezultate științifice sigure, ci un mod de a pune la bătaie propria viață pentru a exprima drumul ei particular, cu deciziile, ispitele, eșecurile și împlinirile sale[151]. Experimentul filozofului este tragic, căci el dezvăluie finitudinea și temporalitatea ființei umane[152].

Analiza lui Nietzsche a primit câteva interesante continuări. Genealogia „erorii cauzale", schițată anterior, a

---

[150] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, pp. 25 *sq.*

[151] Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, ed. cit., pp. 133-134 și 143. Exegetul susține că, datorită metodei experimentului, Nietzsche reușește o nouă revoluție copernicană, grație căreia filozofia nu se mai învârtește în jurul obiectelor, ci al nevoilor sensibile ale voinței și gândirii subiective (p. 139).

[152] Descoperind limitele umanului, Nietzsche experimentează anumite „stări divine", cel puțin așa își imaginează Georges Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 233-235.

reprezentat un model pentru gândirea deconstructivistă[153]. Ideea ei de bază a fost preluată într-un astfel de scenariu. Căci deconstrucția cauzalității, înainte de toate, nu se realizează printr-un principiu exterior, transcendent sistemului care face obiectul deconstrucției, ci printr-un termen al sistemului, ba chiar prin principiul lui, în cazul de față prin conceptul de cauză. Noțiunea astfel deconstruită nu va fi eliminată, ca și cum ar fi inutilă. În al doilea rând, prin deconstrucția schemei cauzale asistăm la „deplasarea" noțiunii de origine. Ierarhia astfel deconstruită, aceea a cauzei și efectului, este inversată. Abia datorită efectului o cauză devine într-adevăr cauză. Prin urmare, efectul joacă aici rolul de origine. Dar, dacă atât cauza, cât și efectul pot ocupa poziția originii, atunci aceasta din urmă „nu mai este originară" Ea își pierde eminența metafizică pe care i-a conferit-o întreaga tradiție filozofică.

Credința în subiect, înrădăcinată în noi prin uzul gramaticii, a devenit un „postulat logico-metafizic" după care se desfășoară toate actele gândirii. Ca atare, toate ideile și argumentele metafizicii derivă din el.

> „Se gândește: prin urmare cel care gândește există": aceasta este concluzia argumentației lui Cartesius. Dar aceasta înseamnă a determina deja credința noastră în conceptul de „substanță" ca fiind „adevărată *a priori*": – faptul că atunci când se gândește trebuie să existe ceva „care gândește" este pur și simplu o formulare a obișnuinței noastre gramaticale de a atribui unei fapte un autor. Pe scurt, aici este instituit deja un postulat logico-metafizic – iar *nu doar constatat*... Pe drumul lui Cartesius

[153] Pentru această chestiune, o bună prezentare întâlnim la Jonathan Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1982, îndeosebi pp. 87-88.

nu se ajunge la ceva absolut cert, ci doar la un fapt al unei credințe foarte puternice.[154]

Deși necesară vieții, credința în subiect nu devine, prin aceasta, adevărată. Dimpotrivă, ea se dovedește a fi o simplă ficțiune, o plăsmuire: „o credință poate reprezenta o condiție vitală și, cu toate acestea, să fie falsă"[155]. Să urmărim continuarea argumentației lui Nietzsche. Odată ce obișnuința „gramaticală" de ordin general s-a înrădăcinat în noi, uzăm de ea în cele mai diverse registre. În cazul lui „eu gândesc", bunăoară, ne servim de cunoștințele anterioare, comparând starea actuală a „gândirii" cu alte stări reținute în memorie. Abia prin această comparație stabilim ce este, de fapt, starea prezentă a „gândirii". Procesul este, așadar, indirect. Din această cauză, „eu gândesc" nu poate fi o „certitudine nemijlocită"[156], cum l-a considerat Descartes, și cu atât mai puțin un principiu metafizic.

Caracterul mediat al eului, secundaritatea sa în raport cu procesul gândirii, a cărui falsificare (sau interpretare) este el de fapt, reprezintă un puternic argument împotriva înțelegerii carteziene a *ego*-ului. Acestuia i se poate adăuga încă un argument, discutat deja într-un capitol anterior. După Nietzsche, există o pluralitate de euri, care nu au în comun un eu generic, substanțial și unitar. În această privință, el acceptă până la un punct pluralismul monadologic leibnizian, dar fără a asuma ideea armoniei prestabilite. Gândirea de tip „individualist" pusă aici în joc este diferită de cea leibniziană. Alain Renaut, care analizează diversele variante ale acestei teorii, afirmă pe bună dreptate că filozofia nietzscheană este

[154] KSA 12, 10 [158], p. 549 (VP, § 484, p. 318).
[155] KSA 11, 38 [3], p. 598 (VP, § 483, p. 318).
[156] KSA 5, p. 29 (BR, § 16, pp. 23-24).

fundamentală pentru înțelegerea trecerii de la individualismul modern la cel contemporan[157]. Nietzsche este chiar mai radical decât atât, introducând pluralismul în interiorul fiecărei ființări individuale. Prin aceasta, teza centrală a individualismului primește, de fapt, o grea lovitură.

Subiectul scindat. Excelența corpului

Eul este mediat, construit, simplu moment al procesului gândirii. Mai mult, este *în el însuși* multiplu. Astfel, el nu poate fi conceput ca o simplă pluralitate de substanțe, de monade ori de atomi. Nu este nimic din toate acestea, pentru că fiecare individual este *deja multiplu*.

> Dar trebuie să mergem mai departe și să declarăm un război fără cruțare, un război la cuțite și faimoasei „necesități atomice" care continuă să supraviețuiască într-atât de primejdios în domenii pe care nu le-ar bănui nimeni, laolaltă cu și mai faimoasa „necesitate metafizică" – de asemenea, este necesar să-i facem de petrecanie celuilalt atomism, și mai nefast, pe care l-a propovăduit mai cu osebire și mai îndelung creștinismul, *atomismul psihic*. Fie-mi îngăduit să desemnez cu acest nume credința care consideră sufletul ca pe un lucru indestructibil, etren, indivizibil, o monadă, un *atomon*: iată credința ce trebuie extirpată din știință! [...] Iar noțiuni ca „suflet muritor", „sufletul – ca multitudine de subiecte", „sufletul – edificiu colectiv al instinctelor și pasiunilor" cer de acum înainte drept de cetățenie în știință.[158]

> Nici un subiect = „atom". Sfera unui subiect se află permanent în creștere sau în diminuare, centrul sistemului deplasându-se permanent; în cazul în care el nu poate asimila masa asimilată,

---

[157] Alain Renaud, *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*, traducere de Codrin Ciubotaru, Editura Institutul European, Iași, 1998.

[158] KSA 5, pp. 26-27 (BR, § 12, pp. 20-21).

el se descompune. Pe de altă parte, el poate să transforme un subiect mai slab într-un funcționar al său, fără să-l distrugă, și să formeze, până la un anumit grad, o unitate cu el. Nici o „substanță", mai degrabă ceva care în sine tinde către o putere mai mare; și care numai indirect vrea să se „conserve" (vrând să se autodepășească).[159]

Cu toate acestea, subiectul este în același timp un ansamblu organizat, însă unul exclusiv de natură corporală. Pornind de la el, noi inventăm unitatea sub forma unei iluzorii ordini substanțiale, pe care o considerăm a fi originară, deci prealabilă multiplicității forțelor. Formulând întrebări genealogice de tipul *„cine* este de fapt cel care ne pune aici întrebări?"[160], Nietzsche renunță la a concepe *ego*-ul ca temei al existenței. Acum, problema sa este de a identifica originea voinței care se manifestă în actele eului. Să amintim deocamdată că, după el, voința de putere trebuie înțeleasă ca o multiplicitate ireductibilă la unitate.

Voința îmi apare înainte de toate ca un lucru complex, care este o unitate doar în chip de cuvânt, – și tocmai în această unitate a cuvântului constă prejudecata populară care a înșelat vigilența mereu neglijabilă a filozofilor. [...] În toate vrerile există în primul rând o multitudine de sentimente, sentimentul stării *din* care vrem să ieșim, cel al stării *spre* care tindem, însuși sentimentul acestor „din" și „spre" și, în sfârșit, o senzație musculară accesorie care, printr-un fel de obișnuință și fără a ne pune în mișcare „mâinile și picioarele", intră în joc în momentul în care noi „vrem".[161]

Pe lângă multitudinea de sentimente, invocată în fragmentul citat, voința conține și o idee dominantă (care nu trebuie izolată și considerată ca fiind „voința"

[159] KSA 12, 9 [98], pp. 391-392 (VP, § 488, p. 321).
[160] KSA 5, p. 15 (BR, § 1, p. 9).
[161] KSA 5, p. 32 (BR, § 19, pp. 25-26).

însăși), precum și o stare afectivă dominantă. Astfel, „*a vrea* înseamnă a porunci unui lucru din sine care se supune sau pe care îl credem supus" Din aceste considerente, voința de putere nu este o forță care acționează, o unitate care se manifestă în mod cauzal. Din contră, ea este o modalitate „de a denumi în chip neechivoc toate forțele care acționează" într-un anumit câmp și la un moment dat.

> Presupunând în sfârșit că s-a reușit explicarea întregii noastre vieți instinctuale ca o dezvoltare internă și ramificată a *unei* forme fundamentale unice a voinței – și anume a voinței de putere, potrivit tezei *mele* –, presupunând că toate funcțiunile organice s-au putut reduce la această voință de putere, și că în ea s-ar găsi și soluția problemei procreației și a nutriției – fiind vorba de una și aceeași problemă –, prin aceasta s-ar dobândi dreptul de a denumi echivoc *toate* forțele ce acționează: *voință de putere*. Lumea văzută din interior, lumea definită și desemnată prin caracterul ei „inteligibil" – această lume ar fi tocmai „voința de putere", și nimic altceva.[162]

Pluralitatea voințelor de putere, ideea hotărâtoare a acestei filozofii, este susținută cu argumente asemănătoare celor invocate în sprijinul tezei pluralității eului. După cum am arătat într-un capitol anterior, Nietzsche descoperă nu doar multiplicitatea numerică a voințelor, ci și pluralitatea din interiorul fiecăreia. Ideea pluralității voințelor este ilustrată prin distincția dintre voințele puternice și cele slabe. Altfel spus, voințele de putere sunt fie afirmative, fie negative, miza analizei constând în configurarea tipologiei lor. Aceasta este posibilă numai prin recunoașterea, în fiecare caz în parte, a ierarhiei voințelor care se înfruntă într-un loc și la un anumit moment. Însă această ierarhie este în funcție de prevalența, în interiorul fiecărei voințe de putere, a forțelor

[162] KSA 5, p. 55 (BR, § 36, p. 48).

active sau a celor reactive. În cazul de față, avem de-a face cu pluralitatea interioară voințelor omenești, deci cu multiplicitatea fiecărui eu. Această pluralitate se referă, de fapt, la natura corporală a omului. Complexitatea eului este, pentru Nietzsche, însăși complexitatea corpului omenesc. Corpul este metafora cea mai elocventă a pluralității. În el, multiplul este manifest. Ideea surprinsă aici reprezintă una din criticile cele mai severe la adresa filozofiei anterioare. Căci în istoria metafizicii corpul a fost permanent devalorizat, considerat secund, sau chiar indezirabil, exact din cauza pluralismului său, căruia filozofii i-au căutat diverse substitute și remedii.

> Fenomenul *corpului* reprezintă fenomenul mai bogat, mai clar, mai inteligibil: a-l situa la început din punct de vedere metodic fără a decide în privința semnificației sale ultime.[163]

> De-a lungul firului conducător pe care-l reprezintă corpul, se prezintă o *multiplicitate* extraordinară; din punct de vedere metodologic este permis să întrebuințăm fenomenul *mai bogat*, care poate fi studiat mai bine, ca fir conducător pentru înțelegerea fenomenului mai sărac.[164]

Dar corpul este deopotrivă un spațiu al unității, văzută ca simplă organizare a multiplului. Identitatea și unitatea eului, a voinței și a celorlalte *ipostaze ale subiectului* sunt construite după modelul corpului, singurul tip adecvat de organizare. Originea acestor două idei rămâne însă ascunsă. Ele sunt rezultatul unei enorme falsificări, al unei înșelăciuni de proporții. Conform terminologiei nietzscheene, ele sunt simple interpretări. Corpul este modelul oricărei ordini grație structurii sale desăvârșite, motiv pentru care trebuie luat ca „fir conducător"

---

[163] KSA 12, 5 [56], pp. 205-206 (VP, § 489, p. 321).
[164] KSA 12, 2 [91], p. 106 (VP, § 518, p. 335).

> Corpul omenesc este o structură mult mai perfectă decât un sistem de idei și sentimente, ba chiar superioară unei opere de artă – [165]

În treacăt fie spus, Nietzsche explică voința de putere și corpul uzând de câteva analogii. Ele se aseamănă protoplasmei, pluralității forțelor chimice sau, mai general spus, mulțimii ființelor aflate permanent în luptă unele cu altele. În locul subiectului unic, identic cu sine, avem de fapt o „aristocrație a celulelor":

> Poate că ipoteza unui *subiect unic* nu este necesară; poate că este la fel de legitim să presupunem o multitudine de subiecți a căror combinare și confruntare stă la baza gândirii și a conștiinței noastre în general. Un fel de aristocrație a „celulelor", pe care se întemeiază faptul de a stăpâni? Cu siguranță, o aristocrație de *pares* care sunt obișnuiți să guverneze împreună și cunosc arta de a porunci?[166]

Cu aceste precizări, devine evident din ce motive *ego cogito* este, pentru Nietzsche, o simplă falsificare, o interpretare a procesului corporal, care este de fapt inconștient și automat. El nu rezultă prin activitatea unui așa-zis „subiect" În cazul său, devine inutilă întrebarea „cine interpretează?" Eul nu este substratul neschimbător al pluralității corporale a instinctelor, nevoilor, afectelor, sentimentelor, adică a voințelor de putere, ci este chiar „o pluralitate de forțe personale din care ba una, ba alta trece în prim-plan în calitate de *ego*"[167]. Din acest motiv subiectul „nu este ceva dat, ci o plăsmuire asociată, un artificiu de fundal"[168].

---

[165] KSA 11, 25 [408], p. 119.
[166] KSA 11, 40 [42], p. 650 (VP, § 490, pp. 321-322).
[167] KSA 9, 6 [70], p. 211.
[168] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).

Din nevoia de a înțelege lumea, eul o simplifică și o schematizează, folosindu-se în acest scop de puterea limbajului. Mulțimea instinctelor, a impulsurilor, a afectelor este astfel sintetizată, adusă la un numitor comun, la o unitate semiotică[169]. Eul este o entitate construită, adică o interpretare. Ideile noastre sunt, și ele, momente ale procesului interpretativ al instinctelor, și nu rezultate ale activității eului conștient. Subiectul este „mai curând spectator decât autor al acestui proces"[170]. Iar gândirea nu este originară, ci derivată, secundă, minoră și lipsită de strălucire.

Termen privilegiat al metafizicii moderne, conștiința devine, la Nietzsche, componenta cea mai superficială a ființei umane. Supusă analizei genealogice, ea se dovedește a nu fi ceea ce ea crede că este[171], adică identică sieși în toate împrejurările, perfect transparentă, manifestă. Dimpotrivă, este derivată, apărând abia odată cu limbajul, „sub presiunea nevoii de comunicare", fiind astfel atașată unui scop utilitarist. Conștiința nu ține de existența individuală, ci mai degrabă de ceea ce este comun oamenilor. Acțiunile și gândurile cele mai personale devin comune de îndată ce le proiectăm în registrul conștiinței. Ea este o simplă falsificare, căci dizolvă individualul în general[172]. Rezultând din nevoia de comunicare,

---

[169] A se vedea și Johann Figl, *op. cit.*, p. 122. Asupra raportului dintre limbaj și interpretare, *cf.* Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, ed. cit., pp. 142 *sq.*; „Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre", *op. cit.*, pp. 88 *sq.*, care compară teza caracterului interpretativ al utilizării limbajului cu teza lui Quine privitoare la aspectul indeterminat al traducerii.

[170] KSA 11, 38 [1], p. 595.

[171] Paul Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, ed. cit., p. 36.

[172] KSA 3, pp. 590-593 (SV, § 354, pp. 227-230).

care nu se rezumă la interacțiunea lingvistică dintre oameni, ci și la raporturile cu lumea exterioară, conștiința este dependentă de exterior.

> ...Ea este doar un *mijloc al capacității de a comunica*: ea s-a dezvoltat în cursul comunicării și în raport cu interese de comunicare... „Comunicare" al cărei înțeles include aici atât influențele lumii exterioare, cât și reacțiile noastre necesare la ele; de asemenea, și acțiunile noastre *spre* exterior. Ea *nu este* conducerea, ci *un organ al conducerii*.[173]

În același timp, conștiința este profund reactivă, fiind o expresie a reacției forțelor supuse față de cele dominante (și active). Este un simplu accident al imaginației, „o stare a lumii noastre spirituale și sufletești"[174]. Nu este creatoare de valori, ci este imitativă, o palidă repetiție a valorilor deja impuse, pe care și le reprezintă după puterile și în felul ei.

> „Conștiința" – cât de superficiale sunt reprezentarea reprezentată, voința reprezentată, sentimentul reprezentat...[175]

Conștiința nu este primă, ci ultimă. În spatele ei se află evaluările instinctului, interpretările ce aparțin vieții (voinței de putere)[176]. Ea este un moment al procesului interpretativ al instinctelor. Conștiinței îi este retrasă astfel nu doar supremația asumată în filozofia modernă, ci și puritatea, presupusa ei separație față de corporalitate. Sfera ei este extinsă, din ea făcând parte acum și elementele inconștiente, pe care gândirea filozofică anterioară le-a expulzat din sfera sensului, aruncându-le la periferia ființei umane[177].

---

[173] KSA 13, 11 [145], p. 68 (VP, § 524, pp. 339-340).

[174] KSA 3, p. 598 (SV, § 357, p. 235).

[175] KSA 11, 26 [49], p. 161 (VP, § 476, p. 312).

[176] KSA 5, p. 17 (BR, § 3, p. 11).

[177] A se vedea și Paul Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, ed. cit., p. 45.

Toate motivele noastre conștiente sunt fenomene de suprafață: în spatele lor se află lupta nevoilor și a stărilor noastre, lupta pentru dominație.[178]

...Gândirea conștientă, în cea mai mare parte a ei, trebuie să fie considerată deocamdată ca una din activitățile instinctive...[179]

Eu afirm caracterul fenomenal chiar al lumii interioare: tot ceea ce ne devine conștient a fost în prealabil prelucrat, simplificat, interpretat...[180]

...Tot ceea ce devine conștient este un fenomen final, un rezultat – și nu produce nimic; orice succesiune în conștiință are un caracter complet automat –.[181]

„Filozoful cu o mie de ochi"

După cum se observă, toate ipostazele subiectului aruncate în luptă de metafizica modernă sunt chestionate în manieră radicală. Devine evident că, pentru Nietzsche, eul este un „subiect sfărâmat" și, totodată, un punct de vedere, o forță interpretativă[182]. În filozofia secolului XX, critica subiectului a reprezentat o miză extrem de importantă, genealogia nietzscheană găsindu-și numeroase continuări. De pildă, asumarea finitudinii și a istoricității subiectului, transformarea acestuia dintr-un eu cert într-un eu posibil, dator să-și câștige un mod de a fi, constituie importante teme ale fenomenologiei heideggeriene,

---

[178] KSA 12, 1 [20], p. 15.

[179] KSA 5, p. 17 (BR, § 3, p. 11).

[180] KSA 13, 11 [113], p. 53 (VP, § 477, p. 312).

[181] KSA 13, 14 [152], p. 335 (VP, § 478, p. 314).

[182] Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, traducere de Cristina și Costin Popescu, Editura Meridiane, București, 1997, p. 216. În mod asemănător discută această problemă și Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 22-27.

câteva urmări ale lor putând fi descoperite, într-un registru mai slab, la existențialiștii francezi. Un alt aspect a dat naștere unei veritabile mode filozofice, care pune accentul pe critica reprezentării și a reflexivității (Heidegger, Foucault, Derrida etc.). Chestionarea deciziei lui Descartes, definitorie pentru întreaga modernitate, prin care *cogito*-ul a fost instaurat ca temei al existenței, a condus, de pildă, la descoperirea nebuniei ca altul exilat al rațiunii (Foucault), dar și ca altul imanent deciziei de instaurare a rațiunii (Derrida). S-a vorbit, apoi, despre sfârșitul (sau „moartea") omului, prilej cu care a fost enunțată sarcina de a face filozofia antiumanistă, non-dialectică (Foucault), „inumană" (Lyotard). Dacă *ego cogito* nu mai poate fi acceptat ca frază primă, ci își află locul doar în înlănțuirea mai multor fraze, atunci probei îndoielii universale nu îi mai rezistă eul, ci limbajul și timpul, adică totalitatea frazelor posibile într-o limbă și operatorul lor temporal, succesiunea (Lyotard)[183]. Eul mai este înțeles, apoi, ca dorință, sciziune și tensiune (Lacan), în același registru cu conceperea sa drept pluralitate de forțe, pe care am întâlnit-o chiar la Nietzsche. Nu în ultimul rând, s-a spus că eul este rezultatul unui dialog, care nu mai ține însă de raționalitatea tehnică, dominatoare și violentă, ci de cea practică (Gadamer)[184].

---

[183] Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983, pp. 11, 93-94.

[184] Hans-Georg Gadamer, „Vom Ideal der praktischen Vernunft", in: *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, pp. 67-76 („Despre idealul filosofiei practice", in: *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 56-61). Pentru o altă versiune a textului, *cf.* „Probleme der praktischen Vernunft", in: *Gesammelte Werke*, Band 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, pp. 317-329.

La Nietzsche, destrucția subiectului este condiția pentru a vesti un nou mod de a fi, altfel spus un nou sine. Căci odată cu ea nihilismul omului modern este complet lăsat în urmă, acestuia trebuind să-i urmeze figura stranie a supraomului, anunțată cu aer profetic. Dar ce presupune, mai exact, această veste?

> Sensul pământului este Supraomul. O, dacă voi v-ați încorda voința: sens al pământului să fie Supraomul! [...] Rămâneți credincioși pământului și nu mai dați crezare celor ce vorbesc despre speranțe suprapământești![185]

În fragmentul citat, pământul simbolizează imanența lumii. Iar supraomul trebuie înțeles ca subiect multiplu, finit, supus temporalității, fiind gândit, ca o consecință a finitudinii sale, după modelul exemplar al jocului. Astfel, aflăm înainte de toate că definitorie îi este „naivitatea", inocența, lipsa oricărei intenții[186]. Critica intenționalității, aici, echivalează cu respingerea înțelesului modern al conștiinței. Da-ul spus vieții, încuviințarea a tot ce există, inclusiv a datelor îndoielnice și străine, reprezintă modul de a fi al acestui „eu", identificabil cu „supraomul", dar totodată, în mitologia asumată de Nietzsche, cu figurile lui Dionysos și Zarathustra: „Acest spirit ce încuviințează mai mult decât oricare altul contrazice cu fiecare cuvânt al său; în el toate opozițiile se contopesc într-o unitate nouă."[187] Toate lucrurile sunt în el[188]. Le acceptă pe toate,

---

[185] KSA 4, pp. 14-15 (Z, pp. 68-69).

[186] KSA 6, pp. 337-339 (EH, pp. 54-55). Cu privire la critica moralei intențiilor, a se vedea KSA 5, p. 51 (BR, § 32, pp. 43-44): „Valoarea decisivă a unei acțiuni rezidă tocmai în ceea ce are ea neintenționat"; „intenția este doar un semn și un simptom care necesită mai întâi o interpretare."

[187] KSA 6, p. 343 (EH, p. 58).

[188] KSA 4, p. 18 (Z, p. 72).

afirmându-le liber, inocent. Pluralismul imanent eului devine, după cum vedem, premisa tuturor experiențelor. Căci poate experimenta toate idealurile trecute și prezente doar acela care își cucerește, în fiecare clipă, „marea sănătate – una pe care nu o ai doar, ci o și cucerești fără încetare, și trebuie s-o cucerești, pentru că o și părăsești mereu, și trebuie s-o părăsești"[189]. Or, permanenta recâștigare a propriului sine este rodul experiențelor pe care supraomul le îndreaptă în primul rând asupra sa, depășind în fiecare clipă propriile determinații, cele în care fiecare dintre noi tinde să încremenească. Transcenderea lor are loc prin proiectarea altora noi, în imensul joc al devenirii[190]. Supraomul deci se dovedește a fi condus de un neîntrerupt *hybris*, pe care-l îndreaptă cu precădere chiar asupra sa[191]. Exercițiul genealogic – căci despre el este vorba în toate experimentele nietzscheene – nu este o metodă neutră și abstractă. Dimpotrivă, el constituie principala preocupare a supraomului, comportamentul său curent, în temeiul căruia interpretarea se orientează asupra interpretului însuși, descoperindu-i scindarea, fărâmițarea adânc înscrisă în ființa sa[192]. „Marea sănătate", un alt nume al „da-ului dionisiac", se cucerește prin experimentarea tuturor maladiilor din istoria omenirii, în fond unica posibilitate de a trece dincolo de ele. Căci

---

189 KSA 6, p. 337 (EH, p. 54). A se vedea și Didier Raymond, „Santé et maladie chez Nietzsche", in: Didier Raymond (ed.), *Nietzsche ou la grande santé*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999, p. 143.

190 Analizând acest motiv, Jaspers susține că filozofia lui Nietzsche reprezintă o „metafizică a devenirii". *Cf. op. cit.*, p. 317.

191 Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect*, ed. cit., pp. 41-47. După Vattimo, supraomul este omul „care a abandonat certitudinile metafizicii fără nostalgii reactive, capabil să aprecieze multiplicitatea aparențelor ca atare"

192 Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx", in: *op. cit.*, p. 83.

doar astfel, prin critică genealogică și încuviințare liberă, este posibilă abandonarea falsului ideal („platonic") al trecutului. Aceasta este condiția depășirii nihilismului istoriei europene. Nu în ultimul rând, doar astfel este posibilă eliberarea voinței[193], care în sfârșit recâștigă o privire liberă asupra devenirii, înțelegând-o așa cum este ea și cum a fost de fapt întotdeauna, adică inocentă.

[193] KSA 5, p. 336 (GM, II, § 24, p. 376).

Concluzie

CUM SE FILOZOFEAZĂ ÎN LABIRINT

Analiza precedentă, care a urmărit critica disciplinelor din care era alcătuită metafizica în secolul al XIX-lea, ne-a adus în fața unei observații care, privită în lumina întregului demers al cărții de față, nu mai este deloc surprinzătoare. Anume, a devenit evident faptul că Nietzsche chestionează metafizica sprijinindu-se pe o complexă „filozofie a interpretării". Ea nu este însă dependentă de temele și de limbajul metafizicii clasice. Dimpotrivă, interpretarea este acel „ceva" prin intermediul căruia se dizolvă instanțele metafizicii, dar totodată acel „ceva" în care ele, odată dizolvate, se transformă. Nu în ultimul rând, ea este acel „ceva" din care aceste instanțe au izvorât, este procesul aflat la originea lor. La fel se întâmplă cu toate celelalte fenomene analizate. „Filozofia interpretării" nu este o teorie pe care se întemeiază critica genealogică, ci este mai curând critica însăși, cu rezultatul ei cu tot. Destrucția pozitivităților metafizice, dizolvarea lor într-un proces interpretativ, nu este pur și simplu postulată, ci trebuie probată în fiecare caz în parte. Ea este, astfel, doar numele generic dat unei mulțimi de experimente radicale. Făcându-le, descoperi că fiecare fenomen cultural, social, religios, moral și, deopotrivă, fiecare instanță a metafizicii este o fărâmă din marele *joc al interpretărilor*, din *dansul măștilor* ce poate fi văzut pe scenele plurale ale lumii. Căci tocmai dansul măștilor –

apariția și dispariția lor neîncetată, impunerea și devoalarea lor, pe scurt parada lor fără început și fără sfârșit – descrie ceea ce se petrece în lumea aceasta, unica reală, dar în același timp multiplă. Tot ceea ce există este evanescent precum clipa, participând la devenirea neobosită a lucrurilor.

Așa cum am arătat, devenirea este tematizată prin câteva concepte elementare, pe care Nietzsche le-a ales mai mult sau mai puțin inspirat. În fapt, am putea spune că descrierea alcătuirii și a devenirii lumii, realizată prin termenii de forță și voință de putere, este una imediată, aflată oarecum sub semnul întâmplării, mai exact spus în relație de dependență cu stadiul filozofiei și al științelor din secolul al XIX-lea. Ea este rodul câtorva lecturi și al unor observații de primă instanță, pe care filozoful le transpune într-un limbaj tehnic, dar fără pretenția de a surprinde cu ajutorul lor esența însăși a realității. Ea este, ca să spunem astfel, o descriere a lumii în termeni ontici, neelaborați. Este o perspectivă subiectivă lipsită de pretenția obiectivității, de care Nietzsche uzează pur și simplu în viața sa cotidiană. Dar, dincolo de caracterul ei nereflectat, descrierea respectivă pregătește o explicitare mult mai adâncă a lumii, una menită să dea seama nu doar de compoziția, ci chiar de sensul ei. Cea din urmă sarcină, singura cu adevărat importantă, este împlinită prin ceea ce am numit „filozofia interpretării". Mai precis, sensul ca atare al lumii este surprins în mod adecvat – fiind astfel ridicat la o înțelegere ontologică – prin aducerea în prim-plan a fenomenului interpretării. El devine, în fapt, operatorul ontologic al acestui demers, acela care descrie atât modul de a fi al omului, cât și sensul tuturor lucrurilor diferite de el. Pentru a exprima ideea în termeni care nu-i aparțin autorului, am putea spune că descrierea lumii ca joc al forțelor și al voințelor

de putere este o simplă explicație ontică, în vreme ce explicitarea sensului lumii și al omului prin operatorul universal numit interpretare reprezintă miza ontologică a gândirii lui Nietzsche.

Termenul de interpretare este perfect indeterminat. Căci el este pus la lucru, cu bună știință, ca un concept care se aplică și dincolo de faptele umane, tinzând să se refere la fiecare lucru în parte și, deopotrivă, la întregul existenței, așa cum o făceau toate conceptele elementare ale filozofiilor anterioare, numite de obicei și principii. În acest sens, interpretarea este un principiu filozofic. În baza pretenției sale de universalitate, s-a spus că proiectul nietzschean reprezintă prima hermeneutică universală.

Ideea de mai sus, care schematizează o amplă analiză a cărții de față, trezește desigur stupoarea celor care, din obișnuință, uzează de acest termen doar în sensul lui curent. Oare interpretarea – se poate întreba oricine – nu ar trebui să desemneze exclusiv un act omenesc, la fel ca acțiunea, cunoașterea, credința și toate celelalte? Cum e posibil să lărgim sfera acestui concept, făcând în așa fel încât el să se refere și la lucrurile diferite de om? Radicalitatea ideii nietzscheene este, în acest punct, dificil de asumat în toate datele ei. Ea urmează totuși, într-o manieră perfect logică, radicalitatea cu care este definită voința de putere. Căci extensiunea maximală a conceptului de interpretare se datorează extensiunii maxime a conceptului de voință de putere. Dacă acesta din urmă se referă deopotrivă la om și la ceea ce depășește omenescul – inclusiv la sfera anorganică –, este de înțeles că, în virtutea relației amintite, la fel stau lucrurile și cu noțiunea de interpretare. Desigur că, pentru Nietzsche, interpretarea trebuie să fie în primul rând o faptă umană, iar aceasta în două sensuri. Ea este, mai întâi, activitatea omenească de creație a măștilor (a iluziilor, a aparențelor),

adică obiectivarea omului – a voințelor de putere omenești – în diversele opere ale sale. Altfel spus, ea este lumea care ia naștere în fiecare voință de putere. Totodată, însă, interpretarea este și procedeul prin care luăm cunoștință de acțiunile voințelor de putere, evaluându-le (adică interpretându-le). Până aici, ideea este ușor de înțeles, putând fi acceptată integral. Dificultatea, însă, apare odată ce observăm că pentru Nietzsche interpretarea, în ambele înțelesuri de mai sus, se regăsește și în celelalte sfere ale existenței. Căci fiecare cuantum al forțelor, și nu doar omul, este un punct în care se naște o lume și, totodată, unul în care se dezvoltă un raport interpretativ cu vecinătatea. Cu alte cuvinte, voințele de putere neomenești dispun, de fapt, de aceeași rază de acțiune ca și cele omenești.

La prima vedere, dificultatea pare a avea o rezolvare simplă. Fără a sta mult pe gânduri, unii comentatori s-au grăbit să susțină că Nietzsche transferă modul de a fi al omului și al sferei organice asupra lumii anorganice. Din punctul de vedere al evoluției ideii, poate că lucrurile stau într-adevăr astfel. Doar că răspunsul dat nu rezolvă problema pusă. Căci nu este important cum anume a ajuns autorul, în decursul vieții sale, la o idee sau alta. Ceea ce trebuie înțeles, cu precădere în cazul lui Nietzsche, este cum anume gândul său principal funcționează în registrul ontologic, singurul care dă seama de miza unei filozofii. Or, din acest punct de vedere, scrierile sale oferă o uriașă surpriză. A crede că avem de-a face cu o simplă translație, dinspre modul de a fi al omului către ființa lumii anorganice, reprezintă, de fapt, o eroare. Să explicăm de ce. Interpretarea, spuneam, este un concept pur operativ. Ea nu descrie lucrurile, ci sensul acestora, comportamentul lor, felul lor de a fi. Însă ea îndeplinește această funcție fără a uniformiza lumea. Cu alte cuvinte, deși

modul de a fi al fiecărei ființări este surprins sintetic prin termenul de interpretare, aceasta nu înseamnă că diferența dintre modurile de a fi ale pietrei, ale copacului și ale omului, deci ale celor trei sfere ale realului, este astfel redusă la zero, fiind anulată printr-o generalizare pripită. Paradoxal, deși unul și același concept este pus să denumească ființa (indeterminată) a lucrurilor din toate sferele existenței, el descrie diferit aceste moduri de a fi. Așa cum fragmentele autorului ne-au dovedit, diferența lor, prăpastia căscată între ele, depinde tocmai de jocul celor două înțelesuri ale interpretării, deja amintite mai sus. În lumea omului și în sfera organică, avem de-a face cu interpretări perspectiviste. Doar că în cazul omului ele sunt, în plus, valorizante și evaluante, adică dependente de valorile introduse de el în lucruri. Dimpotrivă, interpretările din sfera anorganică nu sunt nici valorizante, nici pe deplin perspectiviste, deși în ele „se ascund germenii caracterului perspectival"

În esență, aici este în joc problema „adevărului și a minciunii" Interpretările (iluziile, aparențele, măștile) sunt, desigur, „minciuni", dar numai atunci când se prezintă drept „adevăruri" Dacă se arată ca simple iluzii, așa cum sunt de fapt, ele expun însuși adevărul lor. Afirmând aspectul aparent al lumii, deci caracterul ei interpretativ, recunoaștem „minciuna" ei, iar astfel „spunem adevărul" despre ea. Dimpotrivă, dacă luăm iluziile drept adevăruri, considerându-le a fi „realitatea" însăși, mințim de fapt îndoit. Atunci când sunt conștiente de ele însele, iluziile își afirmă în chip ludic propriul mod de a fi – aceasta este experiența afirmativă nietzscheană, identificată cu o experiență estetică. După cum vedem, „minciuna" este de fapt generalizată, dar tocmai de aceea devine inocentă. Simplificând, putem spune că piatra minte mai puțin decât copacul, iar acesta mai puțin decât

omul. Minciuna devine explozivă abia acolo unde apar valorile, care sunt nu doar cele mai importante mijloace ale dominației, așa cum a rezultat pe parcursul lucrării, ci și minciunile prin excelență ale omului, iluziile lui supreme. Cu ajutorul lor, așadar, apare înșelătoria de proporții ce caracterizează sfera umană.

Așa cum am arătat, facultatea care, în om, minte cu privire la obiectele ei este rațiunea însăși. Dar cine dinlăuntrul omului nu minte?, ne-am putea întreba. Sau, mai bine spus, cine nu minte decât întâmplător, din cauza modificării propriului mod de a fi? Răspunsul pe care l-am descoperit este surprinzător de simplu: instinctele, simțurile, afectele, sentimentele, corporalitatea în genere nu mint în chip voit, ci doar printr-o defecțiune de parcurs, printr-o mutație survenită la nivelul lor. Ele își afirmă deschis neîmplinirea, scindarea dionisiacă. Datorită lor, măștile, pluralitatea, diferențele sunt recunoscute ca atare. Desigur, modul lor de a fi, „adevărul" lor, este doar o nouă mască, însă una care acordă credit tuturor măștilor, lăsându-le să se arate așa cum sunt ele. Or, acestea sunt tocmai elementele care, în întreaga istorie a metafizicii, au fost excluse, fiind permanent aduse sub controlul rece al rațiunii. Iată din ce motiv este pusă în joc destrucția genealogică a „pozitivităților" proliferate de metafizica anterioară și, cu precădere, destrucția ipostazelor în care supremația rațiunii a fost evidentă și de-a dreptul exemplară. Scoțând la iveală elementele obscure din om, Nietzsche descoperă că acesta este și el o fărâmă din procesul interpretativ al lumii, unul care depășește atât sfera umanului, cât și pe cea organică. În același timp, el mai descoperă că valorile, idealurile, proiectele, pe scurt măștile create de ființa umană, se înrădăcinează în solul corporalității sale, în „pământul" din om. Cel din urmă însă numește tocmai finitudinea,

pe care omul o poartă în el tot timpul, de la naștere până la moarte. Astfel sunt puse în lumină rădăcinile omului, firele care îl leagă de lumea anterioară lui, pe care o deține în interiorul său și pe care încearcă în zadar s-o uite, ascunzând-o chiar față de sine însuși. În realitate, el nu poate trece niciodată dincolo de ea. Punând în evidență încrengătura elementelor pre-umane din om, arătând apoi că ele alcătuiesc o structură de adâncime a ființei umane, Nietzsche propune epocii sale un gând pe cât de inedit, pe atât de exploziv. Anume, el arată că la originea tuturor idealurilor, a scopurilor și a valorilor înalte (simple măști, iluzii sau aparențe) se află datele întru totul minore ale corpului, ale naturii din om. De la religie și politică la cultură și metafizică, toate rezultă din solul factice al omului, care nu este altceva decât un rezumat al „textului naturii" și, totodată, o urmare a lui. Întreaga sa libertate, proiectată în lume prin idealurile amintite, este decisiv impregnată de corporalitatea sa. Aparent, nu există o prăpastie de netrecut între corp, pe de o parte, valori și idealuri, pe de alta. A nu vedea uniunea lor, acordând privilegiu părții înalte din om – aceasta a fost eroarea filozofiei anterioare. Distincția lor a fost permanent gândită ca ruptură abstractă, corpul fiind constant subevaluat, pus la index și golit de sens, pe când partea înaltă, echivalată adesea cu rațiunea, a fost din contră supraevaluată. Nietzsche mizează pe buna lor împletire. Deși derivă din solul corporal (al forțelor și al voințelor de putere), valorile sunt expresia libertății omului, afirmarea preaplinului său, a putinței din el. Mai mult, așa cum am văzut, valorile se întorc asupra elementului din care izvorăsc, modificându-l. Această originară unitate dintre corp și valoare, dintre ceea ce îi este omului dat și ceea ce poate singur să facă, este descrisă cu ajutorul fenomenului interpretării. Căci tocmai interpretarea

strânge cumva laolaltă cele două structuri elementare ale ființei umane, surprinzând perfect specificul fiecăreia, dar totodată indicând, atât cât îi stă filozofiei în putere, subtila lor unitate. Cu acest operator ontologic, Nietzsche se ridică la înălțimea unui gând filozofic autentic, intuit de toți marii filozofi și exprimat, cu mijloace mai mult sau mai puțin adecvate, de fiecare dintre ei. Neobișnuitul acestui concept nu mai pare a fi o simplă exagerare, un moft filozofic. Ieșind cu acest operator în afara sferei omului, Nietzsche spune de fapt ceva important chiar despre om.

Strădania principală a gândirii, pare a ne spune autorul, trebuie să fie aceea de a nu-și maltrata „obiectul", de a nu fixa în determinații pietrificate „lucrul" pe care îl gândește. Dimpotrivă, sarcina ei este de a-l elibera, de a-l descoperi și de a-l pune în lumină, lăsându-l însă în continuare indeterminat, imponderabil, plutind într-o zonă a indecisului. Dar privindu-l într-un asemenea mod, ea îi permite să se arate exact așa cum este el, doar provizoriu decis printr-o mască sau alta. Această activitate, eliberatoare prin excelență, este tocmai atitudinea fundamentală a filozofului, exprimată fără rest prin conceptul de interpretare. La suprafața ei se derulează, de fapt, toate experiențele sale. Interpretarea este un concept pur operativ, depotențat și depozitivat, un operator filozofic fluid care exprimă atât felul de a fi al lumii și al omului, cât și labirintul gândirii lui Nietzsche. În marginea acestui termen nu aflăm o doctrină sau un sistem, și nici măcar răspunsul la vreo problemă formulată pedant. La capătul întâlnirii cu Nietzsche rămâne doar actul ca atare al filozofării, și *nimic mai mult*.

Abstract

THE DANCE OF THE MASKS. NIETZSCHE AND THE PHILOSOPHY OF INTERPRETATION

The present book focuses on the texts that Nietzsche wrote in later life. It starts from the observation that Nietzsche's terminology cannot be conceived as a conceptual system, or as a network of primary notions which once defined and put into a relationship one with the other would provide a definitive clarification to his philosophy. The notions he uses function more as an indirect, allusive, or metaphoric indication of the radical experiences of the author. With their help, he fights his way into many critical battles. Although it remains eminently fluid and unhardened, his language becomes more specialized in time, gaining a certain precision. From this point of view, his later works are a better and surer reference point, than what he wrote in his youth. In the first philosophical texts, that is, *The Birth of Tragedy* (1872), *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873), and *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* (1873), there can be no question of a unified and univocal terminology that might constitute a landmark for rigorous research on Nietzsche's thinking. They show us a philosopher who is still being shaped, as he has not completely freed himself from Schopenhauer's influences yet. We see a philosopher who is still searching for his way. In contrast, in his later works, there is a much stronger conceptual coherence. The terminology that the author prefers in the

second period of his creation, which starts with the volume *Human, All-Too-Human* (1878), and of course in the third (and last) period, which starts with the book *Beyond Good and Evil* (1886), includes terms from his early texts, which are now integrated in a more precise and systematic way. At this stage, they make up a conceptual armour which gains in rigor without however losing any of its extraordinary suggestive force. Nietzsche's late aphorisms are very important; many of them were published posthumously and were in fact his work notes which would have given birth to future books. Often these fragments have made easier our understanding of the conceptual side of Nietzsche's philosophy, much more than the texts that were ready to be printed, in which the concepts and ideas are worked out and have gained literary form.

The first chapter of the present book focuses on Nietzsche's basic concepts, that is, those that appear frequently in the writings of the philosopher: force, the will to power, value, evaluation, power, and domination. The novelty that the idea of *force* brings to philosophy consists in the nonsubstantialist and relational character of forces. We cannot imagine a permanent force identical to itself and closed in on itself. Furthermore, every force displays a certain quantity, which is dependent on its relationship with the neighbouring forces, on its difference from them. And its quantity determines its quality. From a qualitative point of view, forces are active or reactive. This elementary typology tells us, in fact, that there is a hierarchy of forces: some of them command, others submit or react to the others. According to Nietzsche, every object (natural thing, concept, idea, etc.) is created through the universal play of forces. Thus we could imagine the world as being made out of numerous forces that intersect each other accidentally. Their inter-

sections are a sort of *force center*, and each center generates a perspective of the whole. A force center has a relative stability, it being born from one force's domination over the others. The dominant force unifies, synthesizes the differences, giving the other forces sense and order. This principle of synthesis is the *will to power*, a real "center of command" of the forces. Thus the second important concept of Nietzsche's philosophy enters the game. The will to power, he insists, must be understood pluralistically. In other words, there are in fact many wills to power, not just one alone, as Schopenhauer thought. Moreover, every will to power is plural within itself; it is nothing else but a simple way of "naming unequivocally all the forces that act". Our analysis goes on by bringing into discussion the typology of the wills to power (affirmative or negative), and of the idea of their presence in every area of existence: inorganic, organic, and human. In man's world, Nietzsche thought, the quantitative direction of nature is overturned by the emergence of values, ideals, and aims, which definitively contribute to domination. Power rises or falls depending on these masks, created by man, with which he identifies himself and in whose name he acts in the world.

If the will to power is the fundamental notion in Nietzsche's thinking, a fact that is accepted by the majority of his critics, it is not the primary engine of this philosophy, because it does not describe what these wills to power actually do. Their behaviour is better expressed by the concept of *interpretation*. The connection between the will to power and interpretation is dealt with at length in the second chapter of this book. From a fragment that was published posthumously, we find out that "all the wills to power interpret" (*alle Willen zur Macht legen aus, interpretieren*), and this is due to the fact that they perceive, know, act, etc. Or, in another place: "The will

to power interprets [...] it defines, determines levels, differences of power"· "This 'will to power' expresses itself through interpretation." Interpretation means domination, organization, the adjustment of something in view of its usefulness to a dominant will to power, but also the creation of values, their infiltration into things, and not least the imposition of the belief that values are universal, because through them, dominion becomes effective. At the same time, as we find out from the aphorisms, in every will to power there is a battle or a play of interpretations. In Nietzsche's writings, interpretation appears like a purely operative and fluid concept, a somewhat imponderable philosophical operator, which expresses the way of the world and of human beings, as well as the labyrinth of the author's thinking. It proves to be the *strategic* concept of his philosophy, one that not only sets thinking free from the metaphysical idols of "positivism", but also leads to the expression of a general attitude, namely the universal play of the masks. Through this we can perfectly see the fundamental attitude of his thinking: it is critical and dissolutive, and manifests itself in the form of a genealogy of culture and philosophy, of religion and morals. With its help, values and ideals are investigated, proven to be illusions or appearances, that is to say, simple masks. This sort of genealogy, discussed in the third chapter of this book, shows what I have called, in a synthetic image, the *dance of the masks*.

Furthermore, this analysis focuses on the way in which the genealogical strategy, through questioning the phenomena mentioned above, identifies and talks about the nihilism of European history. It seeks to identify the nihilist structures of this history, to find their origins and, last but not least, to think about the possibility of overcoming nihilism. Amongst the nihilist structures that Nietzsche had in mind, the one he considered to be at

the root of all the others, and thus of the European man's way of life, is metaphysics itself, understood as Platonism, otherwise explained as a separation between "the real world" (of values and ideals) and the "apparent world" (of sensitive things). In this context, Nietzsche's destruction of this metaphysical scheme becomes a decisive one. Its role is to show through which confusion of meaning, that is to say through which deception, reason set itself up as the absolute master of sense, assuming all of its properties: self-consciousness, logical clarity, value, morality, as well as happiness. After the genealogical destruction, senses and instincts, feelings and affections are rehabilitated, these being all the elements in man which the "Platonic" metaphysics expelled from the sphere of sense because of its preference for reason. The fourth chapter of this book speaks about these aspects. Nietzsche's criticism of metaphysics discusses many different aspects of Platonism. To systematize them, we preferred to start with the formal concept of metaphysics, as it was defined in pre-Kantian philosophy. In other words, we studied different levels of metaphysical genealogy: critiques of ontology, of rational (or natural) theology, of rational cosmology, and rational psychology (of pneumatology or, in a modern word, egology). The part dedicated to this extensive critique (chapter five) implicitly addresses the higher stakes which the thematization and the destruction of metaphysics can have. In this analysis, we make clear the way in which the critique of metaphysics has, as its starting point, and at the same time, as an impulse and a logical conclusion, what we have named the *philosophy of interpretation*.

The notion of interpretation is used by Nietzsche in a very unusual manner. This is because it is set to work like a concept that refers not only to human actions, but also to each and every thing and, at the same time, to the

whole of reality, as did all the basic concepts of the preceding philosophies, usually called principles. Thus interpretation is a philosophical principle, an observation already made by authors such as Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer, Müller-Lauter, Jean Granier, Johann Figl, Gianni Vattimo, and others, some of whom claimed that Nietzsche's project is really a hermeneutical ontology. The radical nature of this project is difficult to assume. Certainly interpretation is for Nietzsche a human action, and therefore has two senses. First of all it represents man's activity of creating masks (illusions, appearances), that is to say, his activity of objectifying himself in his various works (the human will to power). In other words, it is the world that is born in every will to power. At the same time, however, interpretation is also the procedure through which we find out about the actions of the will to power and evaluate them (i.e., interpret them). Up to this point, the idea is easy to understand, and can be wholly accepted. The difficulty, though, arises once we realize that for Nietzsche, interpretation, in both of the above explained senses, can be found in the other spheres of existence. Each quantum of force, and not only man, is a point in which a world is born and, at the same time, one which develops an interpretative relation with its neighbourhood. In other words, the non-human wills to power have the same type of action as the human ones. Although one and the same concept defines the (undetermined) being of things in all spheres of reality, it describes every sphere of reality in a particular manner. Their difference depends on the play between the two already mentioned senses of interpretation. In the human and organic sphere, we are dealing with perspectival interpretations. In man's case, they depend on the values put into things by man. In contrast, the interpretations in the inorganic sphere neither confer value, nor are

completely perspectivist, although in "them are hidden the seeds of the perspectival character" The difference among the interpretations (illusions, appearances, masks) in each sphere of reality is found in the way in which they are presented. If they show themselves as being simple illusions, as they are in fact, they show the truth of their reality. To the contrary, they are a complete lie when they pretend to be truth. Values are not only the most important tools of domination, but also the lies characteristic of man, his supreme illusions. Drawing closer to the inorganic is drawing closer to the truth. This is why instincts and affections, feelings and senses, the body, that is to say the "earthly" elements of man, are considered by Nietzsche to be perfectly innocent. Pointing to an underworld of pre-human elements in man, showing thereafter that these elements make up a structure of depth in the human being, Nietzsche suggests to his contemporaries an idea which is as novel as it is explosive. He shows that at the origin of all ideals, goals, and high values are the minor data of the body, of the "earth" of man. They are the roots of man, his "ties", the strings that bond him to the world that came before him, which he holds inside of him and which he tries to forget in vain, hiding it even from himself. In this way, Nietzsche discovers the finitude of man, beyond which one can never pass, but which one always tries to change through one's values. This original unity between body and value, between what is given to man and what he can do alone is described with the help of the phenomenon of interpretation. With this ontological operator, Nietzsche rises up to the level of authentic philosophical thought, and succeeds in saying something important about man.

Bibliografie

Opera lui Nietzsche

KGW *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazinno Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1967 și urm.

KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York & Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Neuausgabe, 1999

KSB *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München & Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1986

Traduceri în limba română

A *Aurora. Gânduri despre prejudecățile morale*, in: *Opere complete*, vol. 4, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2001

AC *Antichristul*, traducere de George B. Rareș, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1991

AI *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian, in: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994

AME *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, in: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

BR *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Editura Humanitas, București, 1991

EH *Ecce homo. Cum devii ceea ce ești*, traducere de Liana Micescu, Editura Centaurus, București, 1991

FETG *Filozofia în epoca tragediei grecești*, în: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

GM *Genealogia moralei. O scriere polemică*, traducere de Liana Micescu, în: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, București, 1994

NF *Noi, filologii*, traducere de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994

NT *Nașterea tragediei*, în: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

OPO *Omenesc, prea omenesc. O carte pentru spirite libere*, I și II, în: *Opere complete*, vol. 3, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2000

SV *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, în: *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994

VINI *Despre viitorul instituțiilor noastre de învățământ. Șase conferințe publice*, în: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998

VP *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, 1999

Z *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ed. a III-a, Humanitas, București, 1997

Lucrări de exegeză asupra operei lui Nietzsche

ABEL, Günter, „Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre", în: Mihailo DJURIĆ und Josef SIMON (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Band II, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1984, pp. 87-104

ABEL, Günter, „Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches", în: Josef

SIMON (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band II, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1985, pp. 35-89

ABEL, Günter, „Wissenschaft und Kunst", in: Mihailo DJURIĆ und Josef SIMON (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1986

ABEL, Günter, „Interpretations-Welten", in: *Philosophisches Jahrbuch, 96, 1989*, pp. 1-19

ABEL, Günter, „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib", in: Mihailo DJURIĆ (Hg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1990, pp. 100-130

ABEL, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1998

BALMER, Hans Peter, „Überwundene Metaphysik? Zur Bedeutung Nietzsches in der Gegenwartsphilosophie", in: Emerich KORETH (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989

BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Gallimard, Paris, 1945

BÄUMLER, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931

BEAUFRET, Jean, „Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur" și „Note sur le rapport des deux «paroles fondamentales» de Nietzsche", in: *Dialogues avec Heidegger*, tome 2, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973

BEHLER, Ernst, „Die Theorie der romantischen Ironie im Lichte der handschriftlichen Fragmente Friedrich Schlegels", in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Band 88, 1970

BEHLER, Ernst, „Nietzsches Auffassung der Ironie", in: *Nietzsche Studien*, Band 4, 1975

BEHLER, Ernst (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Ferdinand Schöningh, Padeborn, 1987

BEHLER, Ernst, *Derrida-Nietzsche. Nietzsche-Derrida*, Ferdinand Schöningh, München-Padeborn/Wien/Zürich, 1988

BEHLER, Ernst, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Ferdinand Schöningh, Padeborn/München/Wien/Zürich, 1989

BERTRAM, E., *Nietzsche. Încercare de mitologie*, traducere de Ion Nastasia și Maria Nastasia, Editura Humanitas, București, 1998

BISER, Eugen *„Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel-Verlag, München, 1962

BLANCHOT, Maurice, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969

BLONDEL, Eric, *Nietzsche, le corp et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986

BOUGAS, Tassos, „Nietzsche und die Verweltlichung der Welt", in: Mihailo DJURIĆ & Josef SIMON (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1984

COLLI, Giorgio, *Après Nietzsche*, tr. fr. Pascal Gabellone, ed. II, Éditions de l'Éclat, Paris, 2000

CORNGOLD, Stanley, „The Subject of Nietzsche: Danto, Nehamas, Staten", in: Manfred PÜTZ (ed.), *Nietzsche in American Literature and Thought*, Camden House, Columbia, 1995

DANTO, Arthur C., *Nietzsche as Philosopher*, Macmillen, New York/London, 1963

DEL CARO, Adrian, „The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche versus the French Revolution", in: *Nietzsche-Studien*, Band 22, 1993

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962

DELEUZE, Gilles, „Pensée nomade", in: *Nietzsche aujourd'hui?*, tome 1 („Intensités"), Union Générale d'Éditions, Paris, 1973

DERRIDA, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978

DERRIDA, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984

DJURIĆ, Mihailo, *Nietzsche und die Metaphysik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985

ENGELKE, Kurt, *Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk*, Konrad Triltsch Verlag, Würzburg, 1942

FERRY, Luc, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, traducere de Cristina și Costin Popescu, Editura Meridiane, București, 1997

FIGAL, Günter, „Die ästhetisch begrenzte Vernunft. Zu Nietzsches Philosophie der Darstellung", in: *«Jedes Wort ist ein Vorurteil». Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, hrsg. von Manfred Riedel, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 1999 (apărut și în: Günter FIGAL, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1996)

FIGAL, Günter, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1999

FIGL, Johann, „Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11, 1981/1982

FIGL, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982

FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960

FOUCAULT, Michel, „Nietzsche, Freud, Marx", in: *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc, Sebastian Blaga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001

FOUCAULT, Michel, „Nietzsche, genealogia, istoria", in: *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc, Sebastian Blaga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001

FOUCAULT, Michel, „Adevărul și formele juridice", traducere de Ciprian Mihali, in: *Ce este un autor? Studii și conferințe*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2004

FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1998

GERHARDT, Volker, „Macht und Metaphysik im Wandel der Interpretation", in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reclam, Stuttgart, 1988

GERHARDT, Volker, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1996

GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966

GRIMM, Rüdiger Hermann, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1977

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993

HAAR, Michel, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris, 1998

HABERMAS, Jürgen, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Editura All, Bucureşti, 2000

HÉBER-SUFFRIN, Pierre, *Nietzsche ou la probité*, Ellipses, Paris, 1997

HÉBERT, Geneviève, „Nietzsche. Malin Génie de l'herméneutique?", in Jean GREISCH (ed.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne Éditeur, Paris, 1993

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Bd. 1-2, Neske, Pfullingen, 1961

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in: *Holzwege*, 6. durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980

HENNIS, Wilhelm, „Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers", in: *Nietzsche-Studien*, Band 16, 1987

HERMANN-GRIMM, Rüdiger, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1977

HOFFMANN, Johann Nepomuk, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994

HOFFMANN, Johann Nepomuk, „Hermeneutik *nach* Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation", in: *Nietzsche Studien*, Band 25, 1996

JASPERS, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1974

JÖEL, K., *Nietzsche und die Romantik*, Jena/Leipzig, 1905

KASSLER, Mathieu, „Nietzsche et l'art classique", in: Didier RAYMOND (ed.), *Nietzsche ou la grande santé*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, ed. III, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1968

KAULBACH, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böhlen Verlag, Köln/Wien, 1980

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1968

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris, 1972

KOFMAN, Sarah, *Camera obscura: de l'idéologie*, Éditions Galilée, Paris, 1973

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la scène philosophique*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979

KÖSTER, Peter, „Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation. Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch", in: *Nietzsche Studien*, Band 2, 1973

KOUBA, Pavel, „Der wirkliche Wille zur möglichen Macht. Überlegungen zu Nietzsches Machtbegriff", in: Andreas SCHIRMER (Hg.), *Entdecken und Verraten: zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Böhlau, Weimar, 1999

KREMER-MARIETTI, Angèle, *L'homme et ses labyrinthes. Essai sur Friedrich Nietzsche*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1972

LAUNEY, Marc de, „Le statut de la volonté de puissance dans l'œuvre publiée de Nietzsche", in: *Cahiers de l'Herne*, 2000

LIICEANU, Gabriel, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, ed. a II-a, Editura Humanitas, București, 1993

LÖWITH, Karl, *Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1933

LÖWITH, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978

LÖWITH, Karl, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1 & 6, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1987

MAGNUS, Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1978

MAGNUS, Bernd, „Nietzsche Today: A View from America", in: *International Studies in Philosophy*, 15/2, 1983

MAN, Paul de, *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven/London, 1979

MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance. Cinq études*, ed. II, Bernard Grasset, Paris, 1989

MARTI, Urs, „Nietzsches Kritik der französischen Revolution", in: *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1990

MAUTHNER, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Band I (*Zur Sprache und zur Psychologie*), 3. Auflage, Felix Meiner, Leipzig, 1923

MITTELMAN, Willard, „The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and his earlier Conception of Power", in: *Nietzsche-Studien*, Band 9, 1980, pp. 122-141

MONTINARI, Mazzino, *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*, in: *Nietzsche lesen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1971

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in: *Nietzsche-Studien*, Band 3, 1974

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, „Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", in: *Nietzsche-Studien*, Band 7, 1978

NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1985

PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971

PIZER, John, *The Use and Abuse of „Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*, in: *Nietzsche Studien*, Band 19, 1990

POELLNER, Peter, *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1995

PÖSCHL, Viktor, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in: Hellmut FLASHAR, Karlfried GRÜNDER und Axel HORSTMANN (Hg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979

POULET, Georges, *Metamorfozele cercului*, traducere de Irina Bădescu şi Angela Martin, Editura Univers, Bucureşti, 1987

PÜTZ, Manfred, „Nietzsche in America: An Introduction", in: Manfred PÜTZ (ed.), *Nietzsche in American Literature and Thought*, Camden House, Columbia, 1995

RAYMOND, Didier, „Santé et maladie chez Nietzsche", in: Didier RAYMOND (ed.), *Nietzsche ou la grande santé*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999

RENAUD, Alain, *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*, traducere de Codrin Ciubotaru, Editura Institutul European, Iași, 1998

RESCHKE, Renate, „Die Angst vor dem Chaos. Friedrich Nietzsches Plebiszit gegen die Masse", in: *Nietzsche-Studien*, Band 19, 1989

REY, Jean-Michel, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971

RIEDEL, Manfred, „Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus", in: *Nietzsche-Studien*, Band 29, 2000

RIES, Wiebrecht, *Friedrich Nietzsche: Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*, Schlüter, Hannover, 1977

RIES, Wiebrecht, „Ästhetische Hermeneutik der Welt. Nietzsches Versuch einer «neuen Auslegung allen Geschehens»", in: Manfred RIEDEL (Hg.), *«Jedes Wort ist ein Vorurteil». Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 1999.

SALAQUARDA, Jörg, „Nietzsche und Lange", in: *Nietzsche Studien*, Band 7, 1978, pp. 236-260

SALAQUARDA, Jörg, „Einleitung", in: Jörg SALAQUARDA (Hg.), *Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980

SALLIS, John, *Spacings – of Reason and Imagination in texts of Kant, Fichte, Hegel*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1987

SCHLECHTA, Karl, *Nietzsche Chronik. Daten zu Leben und Werk*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1975

SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, New York/London, 1990

SCHWEIDLER, Walter, *Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987

SIMON, Josef, „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", in: Mihailo DJURIĆ und Josef SIMON (Hg.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1986, pp. 62-74

SKOWRON, Michael, *Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1987

SOLOMON, Robert C. (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, 1973

SPĂRIOSU, Mihai I., *Resurecția lui Dionysos. Jocul și dimensiunea estetică în discursul filosofic și științific modern*, traducere de Ovidiu Verdeș, Editura Univers, București, 1997

STATEN, Henry, *Nietzsche's Voice*, Cornell University Press, Ithaca, 1990

STEGMAIER, Werner, „Ontologie und Nietzsche", in: Josef SIMON (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band I, Könighausen und Neumann, Würzburg, 1985, pp. 46-61

STEGMAIER, Werner, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992

THURNHER, Rainer, „Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche", in: *Nietzsche Studien*, Band 9, 1980

TUTTLE, Howard N., *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1996

VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Édition du Cerf, Paris, 1974

VALADIER, Paul, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, Cerf-Desclée, Paris, 1974

VATTIMO, Gianni, *Introduction à Nietzsche*, tr. it. Fabienne Zanussi, Éditions Universitaires & De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1991

VATTIMO, Gianni, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1994

VATTIMO, Gianni, *Etica interpretării*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 2000

VATTIMO, Gianni, *Subiectul și masca. Nietzsche și problema eliberării*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 2001

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968

WUTHENOW, Ralph-Rainer, *Nietzsche als Leser. Drei Essays*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1994

Alte lucrări

BRANDT, Ahasver v., *Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften*, 12. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1989

COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

CULLER, Jonathan, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1982

DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969

DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, ed. III, PUF, Paris, 1994

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967 (traducere parțială de Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasiliu, in: *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960-1971*, Editura Univers, București, 1980)

DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985

DESCARTES, René, *Meditații despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, in: *Două tratate filozofice*, Editura Humanitas, București, 1992

DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Band, Verlag B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1921

GADAMER, Hans-Georg, „Text und Interpretation", in: Philippe FORGET (hrsg.), *Text und Interpretation. Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1984

GADAMER, Hans-Georg, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke*, Band 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990

GADAMER, Hans-Georg, „Vom Ideal der praktischen Vernunft", in: *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, pp. 67-76 („Despre idealul filosofiei practice", in: *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 56-61). O nouă versiune a textului: „Probleme der praktischen Vernunft", in: *Gesammelte Werke*, Band 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, pp. 317-329

GREISCH, Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985

GUATTARI, Félix & DELEUZE, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in: *Gesammelte Werke*, Band 20, in: Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992 (*Enciclopedia științelor filozofice*, Partea întâi: *Logica*, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1995)

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 (*Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003)

KANT, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band III, 5. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983 (*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987)

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band II, 5. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983

(*Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994)

KOPP, Bernhard, *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974

LEIBNIZ, G.W., *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1994

LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983

PLATON, *Republica*, in: *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986

PLATON, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1993

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990

RICŒUR, Paul, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, traducere de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Editura Trei, București, 1998

RICŒUR, Paul, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, traducere de Horia Lazăr, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999

SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, 3. Auflage, Haffmans Verlag, Zürich, 1988

SCHUPP, Waldemar, „Abstammung und Verwandschaft", in: Friedrich BECK, Eckart HENNING (Hg.), *Die archivalischen Quellen. Mit einer Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften*, 4. durchgesehene Auflage, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 2004

SUÁREZ, F., *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Vrin, Paris, 1998

WOLFF, Christian, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung (Deutsche Schriften), Band I: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, herausgegeben und bearbeitet von Hans Werner Arndt, 2. Auflage, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1978

Cuprins

Notă asupra ediției 5
Listă de abrevieri 7
Introducere: Când instinctele filozofează 9

Capitolul 1
DE LA FORȚĂ LA VOINȚA DE PUTERE

Jocul forțelor 29
Voința de putere ca sinteză a forțelor 36
Fărâmele voinței de putere 45
Voința de putere și sferele realului 53
Splendoarea calităților. Valoare și evaluare 61
Câtă diferență, atâta putere 67

Capitolul 2
INTERPRETAREA CA FENOMEN UNIVERSAL

Putere și interpretare 77
Infinitul interpretărilor și facticitatea 85
Condiția lumii anorganice. Piatra ca interpretare 90
Perspectivismul în lumea vie 94
Omul în vârtejul interpretărilor 101

Capitolul 3
GENEALOGIE ȘI ISTORIE

De la critica rațiunii la genealogie 112
Măștile și morala resentimentului 120

Deriva semnelor 131
Genealogia împotriva originii 138
Simptomele moderne ale nihilismului 151
Cum se scrie „adevărata istorie" 164

Capitolul 4
NIHILISM ȘI METAFIZICĂ

Istoria nihilistă a Europei 173
Structurile nihiliste: cultura și metafizica 181
Nebunia rațiunii și revolta simțurilor 191
Inocența instinctelor. Vina lui Socrate 203
Sentimentele și metafizica. Sfârșitul unei erori 211
De la iluzia adevărului la adevărul iluziei . 217
Simulacrul și „mașina dionisiacă" 222

Capitolul 5
ÎN LABIRINTUL METAFIZICII

Platonismul și istoria metafizicii 232
Ființa ca interpretare 237
Iluziile ontologiei: identitatea,
categoriile, cauzalitatea 244
„A imprima devenirii caracterul ființei" 252
„Moartea lui Dumnezeu"
Eliberarea pământului 255
Originile și amurgul unui idol 261
Despre noii zei 266
Eterna reîntoarcere ca doctrină cosmologică 271
Lumea ca experiment perspectivist 278
Eul ca iluzie. Experiența finitudinii 287
Subiectul scindat. Excelența corpului 295
„Filozoful cu o mie de ochi" 302

Concluzie: Cum se filozofează în labirint 307
Abstract: The Dance of the Masks.
Nietzsche and the Philosophy of Interpretation 315
Bibliografie 323

Redactor
CORINA NEACȘU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
DUMITRU OLTEANU
VALENTIN SIMIONESCU

Corector
IULIANA POP

Apărut 2008
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la S.P. „BUCUREȘTII NOI"

Filozoful, scrie Nietzsche, trebuie să fie un bun dansator. Prins în jocul lumii, el se bucură ca un copil de căderea vechilor măşti, dar şi de apariţia altora noi, înţelegând senin că toate sunt la fel de iluzorii. Gândirea lui Nietzsche izvorăşte şi se hrăneşte constant din seva unei atitudini fundamentale. Înaintările şi retragerile, intensităţile existenţiale, bătăliile cu sine însuşi şi cu lumea sunt expresiile dispoziţiei critice a autorului, adânc înscrisă în fiinţa sa. În numele ei, morala, cultura, religia şi filozofia sunt constrânse să-şi arate adevărata faţă. Nenumărate măşti, unele hidoase, altele de-a dreptul divine, ies acum pe scenă, făcându-ne părtaşi la orbitorul carnaval al lumii. Experimentele lui Nietzsche ne introduc, de fapt, în metafora centrală a gândirii sale. Ele ne provoacă să descoperim dansul universal al măştilor, în care suprafaţa apare în sfârşit eliberată de umbra falselor profunzimi.

GEORGE BONDOR

ISBN 978-973-50-1879-5